آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

مجموعه

۱۸۱۶۷

نام کتاب شرح الوافیه ...
مؤلف متن ... محشی
شارح ... مترجم
تاریخ تحریر ... نوع خط ... تعداد سطر
جزء کتب ... زبان ... عدد اوراق ۱۸۰
طول ۲۱/۵ عرض ۱۴/۵ شماره عمومی ۱۸۱۶۷
وقفی / خریداری ... تاریخ وقف / خریداری ... ۱۳۰۷
ملاحظات

۷۱/۱۲/۱۴

واقف خانم بیگم عقیلی

کتابهای مرحوم سید عبدالرسول عقیلی و مرحوم

ملا رحیم و مرحوم شیخ علی مجتهد

ابن حاج ملا محمد نبی

اداره امور

فیلمخانه

آستان قدس رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين والله المستعان وعليه التكلان
قدس سره اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد
والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد على ما توهم بعض
الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يبتنى عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان
اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني
المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها
من انواع المجاز يجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من التعسف
يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة
دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما توهم من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو
مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي في الحكم باختصاصه بالحقيقة المبني على تفسيره
المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص
بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز
بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز
في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلي
تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد وح فاقتصارهم في بحث
الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للآخر اصلا وان كان غريبا سببه الا انه قد اعتذر عن ذلك
بعضهم بان البحث عنه لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد
على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد
وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب
كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه
مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة

الحقيقة م

دون

دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار
يعتبر في تعريفاتها التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لانسباق الذهن اليه خصوصا مع تعليق
الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ
الصلوة في المثال المذكور وان كان مستعملا في ما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث
العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني
اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال به ونزع ان اعتبار الحيثية مما
لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه بما قيد به في المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذي
له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فلا يندفع ذلك الا باعتبار
قيد الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وظهور
المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك
الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لا يستغني بذلك عن اعتبار
الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق
فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في
اصطلاح التخاطب في احد معانيه لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لا لكونه موضوعا له بل لقصد
البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة
عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا
بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها يلغو اعتبار القيد
المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك كما فعله المص فان قيل اعتبار
قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم الوضع
للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية في المجاز
دون التقييدية نظرا الى ان عدم وليس التقييد فيه بما يشعر بالعلية كما في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار
الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل باللازم
يقتضي صحة التعليل بالملزوم فتم والا فمجاز لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يتناول الالفاظ المستعملة

فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها
دون المصحح للاستعمال م

ايض لصدق السالبة بانتفاء الموضوع في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل
الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايض لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد با
نتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض
علمي يعتد به اويق المقصود ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدها بالحد الجامع والمانع
والاولى ان يق انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه
ورده الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال انما
كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كك لانه قد يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد
المتكلم وضع اللفظ لما استعمل فيه او ما يناسبه لانا لا نم تحققه مع توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال الناشئ
عن اعتقاد الوضع للمعنى او ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط في
شيء ولذا لا يق في العرف لمن استعمل اللفظ على هذا الوجه انه غلط في استعماله بل يق انه مخطئ في اعتقاده ولئن
قيل انه غالط فالمراد انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظ وقد ظهر من ذلك ان
المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى ما
واستعمله فيه لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا وان لم يكن كك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء
الوضع والمناسبة واستعمله فيه كان غلطا فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة على هذا
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في احدهما لكنه مفهوم من
الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له من حيث انه موضوع له ليس مستعملا
فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له في الواقع وكذا فيما يعتقده ليس موضوعا له
مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من
ذلك وجه اظهر الاحتياج الى الحيثية في التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل واعلم ان علماء البيان قد زادوا في تعريف
المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها
مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع اللازم كارادة طول النجاد في زيد طويل
النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز اما الاصو
ليون فالكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا التعريف المجاز ولم يقيدوا المجاز بما يخرج به الكناية كما

فعلم

فعلم علماء البيان فاصطلاح الاصوليين فاربا ب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم
من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم
البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن
المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه
مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل احكام ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه
قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في احدهما ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ
من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها
تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لانتفائه بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث
عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها
اي اتصافه بامكان ارادة المسمى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون امكانها
وليس للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث
الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منه لازم
المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لا تجه البحث عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول
لكنه مع شذوذه مما خلاف التحقيق فان الكناية ربما ينفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة
للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب مهزول الفصيل وان
لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه
بان المجاز ملزوم القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى
المجاز قلنا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم
ظ معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين
الاصطلاحين كما قلنا والظ ان الخلاف في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاح في لفظ
المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع لا يمنع ذلك البعض
بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص المعتبر فيه وجود القرينة المانعة عن الحقيقة و
القائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالوضع الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة

المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس باجلى من بنائه على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام مجوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا عن الكناية عنه فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا ولو كان المراد من القرينة ما يمنع عن الارادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له لا بدلا ولا جمعا وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى في نفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال الشايع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة فكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه ليس بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات وان المختار كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض بان اشتراط الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة

وكذا

وكذا الشان في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان تحققه من لوازم اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليست كذلك قلت لا نم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة في المشترك انما هي لدفع مزاحمة الغير لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة يندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا انه محقق اقتضائها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك فلا يلزم وضع اللفظ المتعدد بما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا ترى كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي انما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرف عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن عن ذلك الى المراد فيشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها

تدل ايضا على معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها لا عن قصد له بها ومثله الالفاظ التي اختلف
بها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل
لها اهل اصطلاح اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم المعنى الشرعي الذي
هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة
عن المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على
من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن
والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل
والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء و
اللازم مدلول اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة وبالجملة
فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم
فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان
كان بالدلالة اللفظية فذلك دور والا نقلنا الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا
يتوقف دلالته ايضا على الارادة فيلزم من ذلك الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد
توقف الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها وبين
دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة
في معناها ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما مع غيره
او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفائها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء اخر وانهما
قد يجتمعان في شيء واحد فيكون مدلولا للفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته
مفصلا وح فانتقاضه بالمشترك ظاهر الاندفاع لان اللفظ المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم
بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في
الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست معتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا
لا نم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي
ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان الحرف ما دل على معنى

ثابت

ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في
قولنا هل قام زيد يدل على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى
دلالته بنفسه دلالته ليست بواسطة قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر
اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما ثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا
لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل
ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى
الحرف بغيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة
المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني
المتعلقة بمعاني غيرها حروفا وفساده ظ فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما
يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به قلنا هذا بعينه هو ما
ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروطة
بذكر المتعلق فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة
الحرف لا يستقل بالمفهومية مما شاع وذاع حتى قرع الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء
على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا
الكلام مع كونه مبينا للمعنى قد يفهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال المبني على عدم الاستقلال
وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته
من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ فيه المعنى الموضوع له كما هو الظ فانه في قوة
اخذ الموضوع له في تعريف الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى ثم ينظر في صحته وفساده
كذا قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل باعتباره الا فيه وفيما بينا سبره وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف
على معرفة الوضع فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد لو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان
لا يكون دلالته على معنى بواسطة قرينة مانعة من غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد الا ما اشرنا اليه
من عدم استفادة المعنى المذكور من العبارة فان من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة
على المعنى فانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا على غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون

قرينة يقتضي فساد التعريف التحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان
الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق المنقص لمعنى الحرف وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع
باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة
لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول الحرف لا في العقل
ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما لاحتياجه الى ذكر
المتعلق في تحقق معنى الحرف في نفسه وتحصله في الذهن لا ما قيل ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته
على معناه الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق
ح ضروري لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء و
الانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم
تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم
المعنى منه عند اطلاقه بالفعل وان لم يكن يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم
مع حصول سببه التام وهو مع ذلك لو فرض امكانه فاين فائدة هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في
دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار
هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى
واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة
لهذا الاشتراط لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل وايضا الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في
الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة للاضافة فكان اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف لاسميتها
وما قيل من ان الالتزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو التوصل بها الى الوصف باسماء
الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل الفائدة فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما
للدلالة وفي الاخر للفائدة مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترط الواضع
في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل
بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه في الذهن
الا بذكر متعلقه كذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه

لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن
الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها
حروفا لقصور المجاز عن الدلالة بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه
يدل على معنى في غيره كالحرف في استقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام
في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم
استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال
الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فيحمل عدم الاستقلال اللفظي في الدلالة على المعنى انما يقتضي
نقل المعنى المذكور مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تحصله بمثابة القصور في نفسه توقف
على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في
الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا
فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما
لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع توقفه على ذكر المتعلق يعرف مما سبق في جواب النقض بالمشترك
هذا وانما بينا صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالنوع العام لخصوصيات النسب المطلقة
كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف
مستقلا لا توقف له في وجوده وتحصله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم استقلال المعنى في نفسه الا
اذا ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب الكلية المطلقة
قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك
لا يستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك لكانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة
بانفسها ويتأتى معها الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى معناه المستعمل فيه ولكن لا
يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحرف مستعملة
في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة
فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما التزموا
ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد

به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف مع تعلق وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي يستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصلح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنى حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه كما تكرر في كلامهم بل لا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة لتستعمل في جزئياتها وكذلك اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتدبر واما ثانيا فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ضروريا وكان اشتراط الواضع ضايعا لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة ههنا لم يكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره فلو كان اشتراط القرينة ايضا اشتراط امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الوضع وحجر الواضع عن المجاز من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحروف ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو

غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنفي ههنا هو الدلالة التفصيلية اما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد المشار اليه القريبة باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا بعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه في تعريف الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين على تلك اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصة فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر

الوضع في المجاز مط فقد نظر الى الواضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا
شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشاء من الخلاف في
امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان نشاء الخلاف فيه امر معنوى
وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه ومن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه
قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا ناشيا من الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه
ومن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا
ناشيا من الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل انما النقل انما يستلزم الاستعمال دون
الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة و
اشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمص وغيره اطلق
الوضع في حدى الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشئ اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة
عن ارادة العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يحفل الا بالتصريح
في الحدود قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول
والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق
واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظة في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في
ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم المتكررة
في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع
والموضوع له والوضع لاى المعنى الذي يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع
فينقسم الى الوضع الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجيئ تحقيق ذلك عند تعرض المص له ان شاء الله
تعم واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع
حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور
لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد ثم وضع ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ مقولا على افراده كهيئة
المشتق والمركب فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع
فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه لا بتشخصه فاللفظ المتصور في

الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه النوع فكذلك ايضا والا كان النوع
المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما كان
تصور تلك الجزئيات معضلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور الموضوع واسطة في تصورها
على وجه الاجمال ليتأتى بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومع تعذر التفصيل
تعين الاجمال وهذا هو الظ والظ من كلامهم ايضا اذ المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته
المتشخصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون
الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ
في غير ما وضع له للمناسبة بينه وبين الموضوع له وهذا الاستعمال هو استعمال اللفظ الغير الموضوع فيما وضع
له لفظ اخر للمناسبة بينه وبين المستعمل فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظ في المجاز من جهة المعنى وفي هذا
الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور
بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة
في استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة و
المجاز فان قيل لا نم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز فقولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة
بين بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد فيه في كلام القوم
فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيها بانها الاتصال
بين المستعمل فيه والموضوع له وايض فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة
بذكر علايق المجاز والفرق بينه وبين المعنيين الكناية في هذا الفن وعلم البيان في ان العلاقة المعتبرة في المجاز
هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال
كل من اللفظين المتشاركين بل المتغايرين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر
لعلاقة الجزء والكل وبطلانه ضروري واعتبار الجزئية والكلية بخصوصها من بين العلايق تحكم على ان الاستعمال
المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز واياما
كان فلا ريب في كونه خلاف الظ والاصل والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات
والمركبات وغيرهما مما لا يخفى خروج عن الانصاف ومخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها وللقايل
ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجايز ان يكون المستعمل هو النوع

الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجادا للفظ الدال اى التلفظ به بقصد الدلالة وهذا
يتحقق فى النوع كما يتحقق فى الشخص غاية الامر ان حصوله فى النوع موقوف على تشخصه فى الخارج وذلك لا يقتضى
ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره فى المستعمل بنفسه وح يكون
الاستعمال على وجه الحقيقة وبه يندفع الاشكال فخذ ذلك بحذافيره وجوابه ان المستعمل فى الوضع النوعى هو النوع
المتشخص بالمادة كالضارب فى القائل لا مطلق النوع اى هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد
وان قلنا بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص
اعنى الضرب فهو مدلوله المطابقى الذى وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدأ الضرب موضوعة
للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ بنفسه فلا اشكال فى استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع و
ان لم يتحقق فى الهيئة وضع مخصوص بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المذكور منه
كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدأ الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ثبت
له المبدأ فى الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان
معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين وللدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ المقترن بها بخصوصه
وعلى هذا كان المعنى محصلا لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على
ذات ثبت له المبدأ الحاصل المقترن بها والثانية ان ذلك المبدأ المخصوص هو الضرب فيعلم بان الضارب
ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى
المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال من المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج
الى تيقن العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ فهو مما نريد دون توسط الاستدلال على ما يشهد
به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق
الحقيقة لكونها موضوعة لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المط ويؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز موضوع
بالوضع النوعى اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع النوع بنفسه
للقطع بانه لم يوضع لشىء وبقى ههنا شىء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصى كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا
شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين فيكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان
يتصوره بعنوان كلى صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة فى الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون
نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع فى هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف المستعمل

او الزمان

او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعى فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون
لاجل المادة والهيئة معا كما فى اكثر المجازات او فى المادة دون الهيئة كما فى المشتق والمركب ولعلهم
ارادوا بالوضع الشخصى هذا المعنى اعنى وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف
فى المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعى ما يقابل هذا المعنى اعنى ما يختلف بحسب
اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة
هذا المعنى بل صريحة فى خلافه والامر فى ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين
فى الوضع النوعى يأتيان فى هذا القسم فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اى الحروف المخصوصة وما يعرضها
من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلى الذى تصوره او كل فرد من افراده المتشخصة بالاستعمال ولا حجر فى
شىء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثانى منهما ثمة فتدبر واما باعتبار الموضوع له والوضع
فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور
حال الوضع ويسمى فى الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا او عاما
اى كليا مقولا على كثيرين من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يكون معنى خاصا يعين اللفظ بازاء
ذلك المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى اخر معقول بواسطته اخص منه او اعم فلا
يكون العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمحتمل منها ثلثة
الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم بلا خفاء فيندرج فى الاعلام الشخصية كلها
من هذا القبيل الثانى ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ظاهر لا لبس فيه ومنه وضع الاسماء الاجناس والاعلام
الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعى الثالث ان يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا وقد وقع الخلاف بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوا اصلا وقال
اكثر المتأخرين بثبوته وادعوا ذلك فى جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل فى امر معين موضوع لامر مشترك لم
يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده
وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه والافعال التامة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع

في جميع ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراد الجزئية الخارجية
والقدماء نعم ان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع
فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا
اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى
سببي الصحة من الوضع والعلاقة فجاز ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به فرد ما يشار اليه و
كذا الذي ويراد به شيء ما متعين بصلته والتالي باطل لانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة الثاني
هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في المفهومات
الكلية لوجود العلاقة المصححة اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية
في الاخر وبه يتم القليل لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة
جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة
وابن للاب واب للابن مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز فلذا وجب اطراد الحقيقة
ولم يجب نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد
فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء
منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك
ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا تثبت
بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضي استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات
الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع ولا يكون للعلاقة
اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن
الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال
ليس الا الاذن الواضع وانما كان الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة
ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها
ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم
الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال لا الحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي

ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون
الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان
قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان
قيل هلا جوزتم ان يكون المنع في محل النزاع لامر طار كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي
خلاف الاصل وانما ارتكبوه في هذه الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن
الاصل في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تمحل محض يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع لم يضع
لفظ انا وهذا المستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد
اعترف به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات
الكلية لا لان يستعمل فيها بل استعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية واستعملت
فيها مع فهم الخصوصيات مع فهم الخصوصيات من القراين لانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا يقينا ان قصد
المستعمل في مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني
الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا تبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات
لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القراين الخارجية فيمكن
فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القراين المشخصة لتلك
المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثالث انه لو صح ما ذكروه لكانت الضماير واسماء الاشارة
والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقايق لها ولا يخفى ما فيه فان
القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا
ولو كانت كذلك لما اختلفت ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج في نفي الاستلزام
الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وبا
مثلة نادرة لا تجري فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان في العدول عن
التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد
ذلك القول كما لا يخفى الرابع ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم بها
اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية

مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما
هو شان المجاز والتالي بط بالضرورة فانه كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم
خطور مفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح اقول فيه ان ما ذكره لو صح لزم اتحاد معنى الحروف
والاسماء فان من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي
اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر عنها من الاسماء وفساده
ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة
في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض اسماء لكانت
هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا
افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضماير
الموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها لها معان حقيقية فيد دون
غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني
الكلية يلزم مجازيتها في كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما سبقت اليه الاشارة
ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في هذه الالفاظ يقتضي تعين كونها موضوعة للمعاني الجزئية
المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخ اما ان يضع اللفظ بازاء تلك المفهوم العام
فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء الافراد الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين
بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نص
اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء و
في للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو
كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعاني قطعا والتالي بط لانهم
حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج من الاقسام الاربعة اما عن
غير المشترك فظاهر واما خروجه عنه فلان المشترك وضع باوضاع متعددة والوضع في هذا واحد الثالث
لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف
على تصوره والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم والجواب عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما

اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه انفا والمقصود ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل
لا انه لمفهوم المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض
الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح عنه من الفاسد وهذا انما يحصل لو
اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني
فيمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت
انهم لم يثبتوا هذا القسم ولذا حصروا المتكثر في تلك الاقسام واما المتاخرون فهم وان اثبتوا ذلك
لكنهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم
وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث فيمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى
موقوف على تصوره قلنا ان اريد تصوره على وجه التفصيل فمم والا فمسلم ولا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا لتصور الكلي الا اذا اعتبر مقيسا الى غيره لذلك
ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد فح يكون كل من الوضع والموضوع
له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام
فتامل قوله والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية اقول كما ان الاول
ينقسم باعتبار الواضع الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الشرعي الذي
وقع به التخاطب وكان مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الذي هو الشرعي
فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر
اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها
فكل مجاز يتفرع على معنى حقيقي مناسب له لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعي
فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من كون المعنى مستفادا من
وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان انكره كالنافي
للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق
بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم الى العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل

على كل حد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم الجهالة بالوضع والمراد من
مسببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال
الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الشارع ابلا
من دون واسطة وهذا انما يكون في اوايل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع بالتعيين دون الغلبة
والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في
فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع كان وضع
الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي
المقتضي لتبادره على تقدير شيوعه فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع
الشارع وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ حصول الاستعمال الشايع
المقتضي للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع كذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيهما
وضع الشارع لزم اختصاصها بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما
يقتضيه القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فلو اجيب بحمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم من
السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة المعنى
من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم وقد صرح بذلك بعض
المتاخرين من اهل اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى عليه اصطلاح العلماء او باعتبار مجازا م
كونه صادعا بالشرع آتيا به من قبل الله تعالى فكأنه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع
وواضعه هو الله سبحانه قال الله سبحانه ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
فان قلت قال الجوهري وقد شرع بمعنى لشرع لهم شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في القاموس
فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف
ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى
مبين الشرع ليصح اطلاقه على الائمة عم بل علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع دالين عليه والتالي باطل
بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني

الحادثة

الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بتعين الحمل
فيها ح لان المتكلم بها هو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي صلى الله عليه وسلم لها انما يقتضي
وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مط وصريح كلام القوم يقتضي عدم الفرق بين
الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة
الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى
فان الحمل على المعاني الحادثة ح متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظ واما في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فلانه تابع على هذا
التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلى الله عليه وسلم لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات
القرآنية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضعه
لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مط ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى
اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام
العرفية الخاصة حقيقة اختصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام اوجبت تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها
لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالصواب ان يقال ان المتكلم بتلك الالفاظ هو الله تعالى وان لم
يكن واضعا لها على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم والمتشرعة
فوجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك
الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان
من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يثبت له مدلول اصلا في
الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى وتساوده غير حقيقي فخطاب الله مع كل قوم جار على
مقتضى اصطلاحهم حيث كان واحدا منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي يصحح ذلك
الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم بها من اهل اللغة فكذا
لو كان الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ
في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على مسبوقيته لان الوضع الحقيقة الشرعية
ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون مشروطا بوروده فيه فان كثيرا من الحقايق
الشرعية كلفظ الوضوء والغسل مما لم يرد في الكتاب ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع
النبي صلى الله عليه وسلم مسبوقا بورودها فكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله تعالى يقتضي

ذلك لجواز التوقيف للنبي ص بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نم وجوب موافقة
المتكلم في خطابه لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقص وحصول الافادة من اللفظ
وان حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف
في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة
من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما رجح
بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم
قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تع وخطاب من اختص بقوم معلوم متميزة عن غيرهم فان ما
ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما خطاب الله تع فلا يصح فيه ذلك
لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان
واضع اللغة هو الله تع وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات عارف على الاصطلاحات
غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تستريب في ان مثل هذا انما يخاطب
كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا فمخاطبة النبي صلعم المتشرعة
بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه للمعاني الشرعية وعلم المخاطبين به مع انتفاء
الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان
قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقص ههنا تعيينه بوضع الش على القول بالحقيقة الشرعية
قلت التعويل بالقرينة انما يقدح في المقص لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا
في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه لوضع الش له
وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقص اصلا اذ ليست القرينة
على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف الوضع
والاصطلاح في معنى لفظ واحد بين وجعله معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني
باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المخصص لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا
الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة
بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مط سواء كان
وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير

تمام

غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض فلا رجحان لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه
في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين
به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة
والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار في التمييز بين
الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني
مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية
وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع
فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظ من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار
المنزلين منزلة التعيين والتخصيص وان يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة
والاشتهار فعلى الاول ففي الواضع احتمالات ثلث احدها انه تع هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني
الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه بطريق الوحي والالهام فاستعملها النبي ص فيها وكذا المتشرعة
تبعا لوضعه تع وهذا اوفق بالاعتبار لنسبة الوضع الى الش لما عرفت من ان الش حقيقة بمعنى واضع
الشرع وجاعله وواضع الشرع وجاعله هو الله سبحانه الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظ
من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلماتهم وفيه مخالفة للظ من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان
المتبادر من الش جاعل الشرع الا ان يدعى ان الش اسم لنبينا ص او حقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص بشريعة
ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم وضع النبي ص لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايض وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز
التوقيف بغير الورود في الكتاب الا ان الظ حصوله به فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فهو اما ان يكون بعنوان
احتيج به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف
فيه من جهة الكتاب يمكن ايض على انا لو سلمنا عدم ظهور التقدم التاخر الوضع عن الورود في الكتاب
فغاية الامر تساوي احتمالي التقدم والتاخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في
الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب هو الله تع وفي غيره ذلك النبي ص بناء على ان الش بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا
المعنى يصدق على النبي ص لثبوت التفويض اليه في الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل الثالثة

في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر عن الخمر وغير ذلك من الاحكام
المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم من اهل المقالات الباطلة
والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا ص وفوض اليه امر العالم فهو الخلاق للدنيا
وما فيها او انه فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان
التفويض بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة
ولعنهم والبراءة منهم فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار
الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت ع اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن
الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيها المعروفين بالبصائر
والكافي واوردا فيه كثيرا من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد
الله عليهما السلام انه سمعهما يقولان ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم
ثم تلى هذه الاية ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن اليسار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل
له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس
لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين
ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديلة
الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له
ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة
فاجاز الله عز وجل ذلك فالفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العشاء
جالسا تعد ركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم
شعبان وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها
وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز الله له ذلك وعاف رسول الله اشياء وكرهها لم
ينه نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد
كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص فيها فصار الاخذ برخصه لهم رسول الله فيما نهاهم

عنه

عنه نهي حرام ولا في ما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص
فيه لاحد ولم يرخص رسول الله لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك
الزاما واجبا ولم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص
فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم
لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه حتى انتهى به
الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز
الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفي رواية زرارة
عن ابي جعفر ع قال وضع رسول الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع
رسول الله ص من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه والمستفاد من الروايات
والايات المذكورة وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه بعد ان اجتباه بالهداية
الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة لما تعتريه عن الخطاء والزلل
في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كل ما يصدر ويحكم فهو حكمه عز وجل ولذلك كان يجيزه ويمضيه
في الاحكام التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب
بتحريم او ايجاب مع ذلك فقد حكم به النبي ص ووضعها فهي احكام النبي وموضوعاته ومن حيث انها
صدرت عن اسباب مفضية اليها هي من الله تعالى مع تعقيبها بالاجازة منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل
ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله تعالى ما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض
بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه
يخالف ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي وقوله عز من قائل قل ما كنت بدعا من الرسل ولا ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع
الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي ولا كتاب و
الاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء

وقال عزّ وجلّ ونزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول
ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبيّنه لرسوله الحديث و
عن ابي عبد الله الحسين ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا
تبلغه عقول الرجال وعنه ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى
والله ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا
وقد انزله الله فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار
واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من
كتاب الله عزّ وجلّ ان الله تعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع انه قال وقد ولدني رسول الله ص
وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وهو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة
وخبر النار وخبر ما كان وما هو كائن اعلم ان ذلك كما انظر الى كفي ان الله تعالى يقول فيه تبيان كل
شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة
وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلا قوله تعالى ونزّلنا عليك الكتاب الآية
وفي العيون عن ابي الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل
له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج
اليه كملا فقال عزّ وجلّ ما فرّطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف
العامة في الفتيا قال في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا
شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه
ام كانوا ما فقصّر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرّطنا في الكتاب من شيء وفيه
تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى
الائمة ففي في عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله عزّ وجلّ ادّب رسوله ص حتى قوّمه على ما اراد ثم فوّض اليه
فقال عزّ ذكره ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوّض الله الى رسوله فقد فوّضه الينا
وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوّض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله
والى الائمة ع قال عزّ وجلّ انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء

وعن

وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال له يا ابن اشيم ان الله عزّ وجلّ فوّض الى سليمان بن داود
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوّض الى نبيه ع فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا فما فوّض الى رسول الله ص فقد فوّضه الينا وفي الامالي عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا
جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة ع منا مفوّض اليهم فما
احلّوا فهو حلال وما حرّموا فهو حرام وعن دريد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رأيت
القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوّض والقول بتفويض
الاحكام الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من استكمال الشريعة في زمان النبي ص لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرّق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبيّنا ص وما
ورد من ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة
على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض
الى النبي ص والائمة ع بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال وعلى تقدير
ان ثبت فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا
التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به
ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين
والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق النسبة الى الشارع
تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من استعمال اللفظ في
المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه
او زمان وروده خطابا تبعا فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من
تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب ص فضلا عن الغلبة والاشتهار فيها وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا
يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي في الجميع نظرا الى
تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز وان الواضع
في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك
هو النبي ص ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي وفيما ورد هو الله سبحانه
والنبي بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة

قطعا مالم يكن مسبوق بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي صم استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي صم وعلى الثالث فالواضع هو النبي صم لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصحتها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا الا باستعمال النبي صم وانتساب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله فلو اختص الوضع فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في الواضع على ما ذكرنا في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر بالاشتهار فان ما بالتعيين يتاتى فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يتاتى فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم المصنف هو الذي يستفاد منه المعنى لوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشرعيات كما في اسماء الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشرع فان الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف لذلك اللفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في النقل بل جميع الحقائق الشرعية مما

ثبت لها معان اصلية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ باسرها يناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى بقي هنا شيء وهو انه في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه ومعناه والظاهر من كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتداة دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المتحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه فقط من اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الالتفات في الحصر الى الواقع والحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالقول بان اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه اصلا ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية هي ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين وح فالقائل بالحقيقة

الدينية والنافي للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا
عن النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن
اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع فاذا حصل قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري يحتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج والاذهان
من ذلك ومن انحصار قسميها الاخرين في الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثالث مع اقسامها
كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان
الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها
لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك
لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو ظاهر فلا يتصور في الحقيقة الدينية خلاف غير
الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئي والسلب الكلي على خلاف
التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها
وكان الشارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر
في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية وينسب الى المعتزلة ونفيه وينسب الى القاضي
والحق انه لا ثالث لهما فتدبر قوله ان كان بوضع اهل اللغة اقول ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر
فهو اصل الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي والصاحب بن عباد وجماعة من المتكلمين قالوا وضع
اللغة اصطلاح من البشر اما من واحد او جماعة تواطؤوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بها
بالاشارة والقرائن مع التكرار كما ان الاطفال يعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى
مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغة هو الله تعالى ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي
او بخلق اصوات او حروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب
الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله
تعالى وللبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون فقال
الاستاد ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال
الاخرون بالعكس بان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وقيل بالتوقف في ذلك لامكان
الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم بعضها معينا وذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول
الى

١٧

الى المحققين وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان النزاع والا فالظن في قول الاشعري
واليه مال شارح اثناه في النهاية واكثر المحققين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المختار فههنا دعويان
ظهور التوقيف وانه ليس بقطعي لنا على الاولى مضافا الى بعد اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع المشتمل
على دقائق الحكم ولطائف البدائع من دون توقيف من الله تعالى ظواهر الآيات منها قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها فان الاسم في العرف العام الاسماء اما خصوص اسماء الالفاظ فيصار اليه على ظاهر اللفظ فان
الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات
والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما يصلح به تفضيل آدم ع على الملائكة كما يقتضيه سوق الآية
وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم ع حروف
المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الله في الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري رض عن رسول الله ص قال قلت له يا رسول الله كل نبي مرسل
بم يرسل قال بكتاب منزل قلت اي كتاب انزل الله على آدم ع قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال
ا ب ت ث وعدها الخ وفي تفسير الامام العسكري ع عن علي بن الحسين عليهما السلام في معنى الآية
علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم ع فيقولون انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء
وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء
حتى القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل ع وان
العرب من ولده فهو من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد
كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل ع بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية
آدم ع نعم آل عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل ع فان قيل لو كان آدم ع عالما باللغات
كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم واحدا من ولده لغة واخر
ثم بقيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حياته
فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة
واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على الاولاد تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول
منهم نسوا سائر اللغات فصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو السبب الباعث
على اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض

واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم
السبب وارادة المسبب اذ لا اختلاف في تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن جارحة
مخصوصة في افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدايع
الصنع فيه اكمل واكثر فلكان ذكره في الآيات اولى واحق ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان
المراد ان كل ما يعلمه الانسان من الهدى والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته
اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار وانه علمه اصول العلوم والصناعات وما يحتاج
اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد وان رتب عليه من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة
داخلة في التعليم لوجود المقتضي وهو العموم مع فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا
اسماء سميتموها انتم واباءكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور والتسلسل اذ الاصطلاح
لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقي ولا تكون الا باللفظ والكتابة الموقوفين على
الاصطلاح فان اتحد فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغيير
على الشرايع بتغير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا
على المنافرة اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الآية الاولى فلامكان
ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق آخر والاقدار على الوضع او الالهام بان يضع
من الاسماء بعضها او المسميات او الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر
للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار او الالهام او اختلاف صور النطق واشكاله
حتى انك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية وهو من الآيات واما الثالثة فلجواز
ان يكون المراد ما لم يعلم ما علم بالقلم او ما عدا اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق
ساير القوى والمشاعر او انزال الآيات ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع
منتفية بالضرورة واما الظهور فلا لانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ او القرينة كما لا يخفى احتج
ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الارسال ولو
كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع
توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم الضروري كما تقدم او

بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه اما لفقدهم
كما في آدم ع في اوايل هبوطه الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه
بان يتعلموا منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج
اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح المتوقف على معرفته كما سبق والدور هو والجواب
منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقراين كما في الاطفال احتج من قال ان
القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه
على نفسه او وحي آخر ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقف ابتداء او في
بعض الوسايط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القراين والاصل في هذين القولين قول
ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل الهشمية والاشعرية بعينه
ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء فحجة القولين
في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجة ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد
ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد حيث ان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل
انما يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو خلاف ما في يدعى هذا
فحجته هو مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليل حجة المتوقف امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال
كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور
فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق
الحقيقة فان الواضع في الاعلام والحقايق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر
بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالحقايق
اللغوية او بما عدا الحقايق المبتداءة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم
البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسايل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العلمية
للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات الله تعالى وغيرها سواء
قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع تعين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى
ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ
على المعنى بواسطة الوضع له وفيه قول شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة اللفظ

على المعنى طبيعية لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري
وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما يرى من اختلاف
اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصطلاح
والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ
طبيعية غير مستندة الى الوضع كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل واحد معنى كل لفظ لامتناع
انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا
ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي صارت معينها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه
على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا
قبل حدوثه وصيرورتها على ما لا دلالة له بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق
وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا
بانها لو كانت ذاتية لا يتوقف بالعرف لامتنع وضع مشتركا بين المتنافيين اذ الشيء الواحد
لا يناسب بالذات كلا الضدين او النقيضين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما
فيلزم الاختلاف او التخلف لان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين
او خلاف الغرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر
والجون للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة
وفي الجميع نظر احتج القائلون بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع
الاختصاص بها والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في
المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص
الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور
ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان
صلحت للترجيح بها لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقهم كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي
مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير
معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح
من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما توهمه

(هامش: لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث تدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات [illegible])

(هامش: وكذا للعطشان والريان وعسعس للاقبال والادبار)

المجيب

المجيب اما على اصول الامامية رض والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب
اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح
عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا
ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين لفظا مخصوصا منها فلا بد من
مرجح آخر سوى الخطور والصواب ان يق ان استحالة الترجيح بلا مرجح انما يقتضي استدعاء الوضع
مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز
ان يكون المرجح امرا آخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة من صفات الحروف
وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم فوجود المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المط اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا
كل مناسب له دالا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع [illegible] ان للحروف والكلمات خواص
وطبايع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع
كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجايب الاسرار
وغرايب الآثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها النطقية والكتبية وانتهوا فيما ادعوا الى
الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة
امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات
وغيرها لتاثيرات بينة معروفة ويشهد بها النقل المستفيض والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة
ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية الخفية
فلم يحط به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف رباني وفهم تقي نوراني وما يلقيها الا الذين صبروا
وما يلقيها الا ذو حظ عظيم الثاني تناسب الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون
اما لانهم لم يثبتوا الطبايع للالفاظ والحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ مما لا يناسب طبايع المعاني
والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على
هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى
ما ذكروه من لزوم المناسبة للمتنافيين على الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق بيانه و
الجواب عن ذلك ظ فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا

(هامش: الثاني)

لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز
الاختلاف في المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة
الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على طبايع الحروف واسرارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما
اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو
قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي
الثالث لكان قويا فتدبر الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو
محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان
فهم المعنى من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا انه لا تناسب
طبايع المعاني كانت ذاتية الدلالة ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير محققة اما الامكان فلتجويز
العقل بعد ثبات طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بلوغ التناسب الذي بين الالفاظ
وانها مناسبة لطبايع المعاني الى حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها بدون التوقف على
الوضع وهو ظ واما عدم امتناع الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع
دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع ولا اختصاص العلم بوضع
كل لغة بطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لا
متنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم
البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة
الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط في القياس فغاية ما لزم اجتماع
الدلالتين في حق العالم بالمناسبة الذاتية والمط ثبوت الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم
من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اوله جماعة فقيل ان المراد من
ذلك دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع الذي هو السبب
في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية
التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع
ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية
وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا في استدلالهم المنقول ما يشعر به اصلا وقال صاحب

المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها
تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم
بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها بمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو
حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو الشديد لكسر الشيء حتى يبين وان للهيئات
تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماهما من الحركة و
كذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع التأ
ويلين الى شيء واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان
اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية
ثابتة في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما
الاول فظ مما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما
لا يخفى قوله وان كان بوضع طار من الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة اقول المستفاد من كلامهم
في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع طار انها
مباينة لها وهو كذلك فان الظ ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم يتغير
عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما يظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد
منه المعنى في العرف مط وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من مضاهاه والظ انه اصطلاح حادث لبعض
المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا
يعقل الاتحاد حقيقة مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا
المعنى اعم مط من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع
الطارية وقد يقال ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم
العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر فيها
البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر فيها البقاء اصح وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية
ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية
وهو بعيد على تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل
ان الظ من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع

اصم باقية كانت ام مهجورة وربما ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ
وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية
فهل المعتبر فيها ان تكون طارية على اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية او اصلية او طارية اصم
او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول
والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخير او
العرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية
فقط كما ان الطارية الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك والخروج بحسب اختلاف
اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطاري هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطاري
على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ المخترعة التي لم يوضع لمعنى في اللغة
مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم الجميع فيتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها
باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة
لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت لذلك وليست الغلبة
فيها من فريق دون فريق او طايفة دون اخرى بل من الجميع ولذا كانت عامة والخاصة ما
تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة و
الاشتهار في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظ
واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها باهل
غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان والعرفية العامة والخاصة
انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان المثل الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة
فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن هنا
يعلم ان الفرق بين العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه
الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية العامة في الوجه الاول والخاصة في الثاني فهي خارجة
عن العرفية بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير
حاصر او يكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والامدي في
الاحكام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واعترض

ان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له و
اجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز ورد بابطال
الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الا
عم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام
عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها لاختصاصه بها فان الاعلام ليست كذلك
لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الوضع به ويمكن حمل
الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوايد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاولى
طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور
الخارجية فذهب الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني
المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك بظنه انسانا
متى تغيرت معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية
بتغير الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي
في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا
اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له
هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء
الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة
لا يقال المراد من الصورة صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الا
طلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة في احدهما مع انهما صحيحان بالاتفاق فان قيل
من الجايز ان يكون اللفظ للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية
قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجايز ان يكون اللفظ موضوعا
للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وبجواز احد الامرين دون الاخر بحكم الثالث
ان اقصى ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لا
مكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة
في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا

نيد قايم لو كان موضوعا للقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صدق النسبة
واعترض ايض بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع
فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادق بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة
الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جايز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قايم بمنزلة ان يقول زيد قايم في اعتقادي فينبغي
ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية
يلزم ان يكون صادق وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم يتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا
فيكون الصدق والكذب باعتبار باعتبار المطابقة وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار
المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايض علم الوضع
للامور الخارجية والمط انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل
احض من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الجزئية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يعم
التركيب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف
يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايض بامكان الواسطة
واحتمال التفصيل كما تقدم انفا احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال
دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى
انما يعني بذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون
الصور الذهنية والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة او بوجود
القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية
وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو بط بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي
موضوعاتها المعدومات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل
ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء
في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل
الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال ان المعلوم بالذات هو
الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة هو الصورة الذهنية و

ذو الصورة

لثالث

مح

ذو الصورة انما يحصل فيه لان صورته المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور
اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات
هو ذو الصورة كالعلامة والرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذو الصورة هو
الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرات الملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي
من دون شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور
وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات
فضلا عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا البناء
على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى ان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع
فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد
لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي
موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عدا ذلك للامور الذهنية فان الظ من كلام صاحب المحاكمات
انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد رجحه ايض بعض المحققين مدعيا رجوع الا
طلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شان المحقق الطو
سي والامام الرازي ومن امثالهما القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم
في غير الموجودات الخارجية لا مط فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي
ومن تبعهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مط فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع
على الخلاف في المعلوم بالذات فالظ ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة
موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايض ويصير النزاع بين الفريقين ما اذا كان المعلوم موجود
خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول بانها هي المعلوم
بالذات مط ورد ذلك بانا لا نم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا انا اذا ادركنا
شيئا خارجيا منا التفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه وهذا
انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج
وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه
به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه مثله القائلون بان الابصار

بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس
تلك الاشياء دون غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني
الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن و الخارج لكن الظ ان ذلك مما لم يقل به
احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها و
اللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مط والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك
من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمجيب على ذلك بعد تسليم ان المعلوم فيما
لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية مط وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه
بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج و
انتفائه لقيام الصورة في الذهن وحصولها عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في الخارجية
وانتفائه لقيام الصورة في الذهن في احديهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارج
عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية
وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان
مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلام شعري
لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض
فيها تحقق المعلومين وكون احدهما معلوما بالذات والاخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات
لا يعقل الا بعد تحقق امرين معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما
وما ذكره على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء احدى
المسئلتين المبنيتين على امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على نقيضه ومن هذا يعلم ان الجواب
تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ
مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة
قولين اخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج
او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية
تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية
انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي

هو

هو اعم من المعلومات والصور الذهني الذهنية او ان المراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث
هي فانه يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم لم ينهض الدلائل
التي ذكرها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور
الذهنية من حيث انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه
الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كما
للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فيتعين تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون
الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وجعل
مآل القولين الى تحقق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل
الصورة الذهنية من حيث اتصافها بكونها بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة
للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد بها الماهية اذ كثيرا ما يطلق عليها الصورة واعترض بان
الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظ انه موضوع للماهية من حيث
هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول بالماهية
اذ ظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين
ماهية غير ماهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن و الخارج معا
بل نقول الظ انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية
النوعية كنسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون ا
انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا
اخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية
الكلية وظ ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية فالحق
ان يق ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه
في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما
وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها
للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي
او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له

كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع
بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة فى الخارج او
معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد فى كونه موجودا فى
الخارج ولو كان الوجود الخارجى جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود فى الخارج بمنزلة
الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وقولنا زيد ليس بموجود فى الخارج بمنزلة الموجود فى الخارج ليس بموجود
فى الخارج ولكان التردد فى وجود زيد فى حكم التردد فى وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا محققا
لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بين الوجود والعدم بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد فى ثبوته
ونفيه والتالى بط بالضرورة والظ ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب
عليك انه يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من المهية ذات الشئ وحقيقته
مط كلية كانت او جزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى
القول بالمهية كما حكى عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربع الى شئ واحد فيكون النزاع
بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغى ومثله عزيز ثم فى هذا المقال
فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام الفائدة الثانية توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم فى مدلول
الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهى
عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشئ المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه وان ما
جهل ثبوت الوصف له خارج عن النص ومقتضى ما ذكروه ان مجهول [illegible] النجاسة واسطة بين الطاهر
والنجس ومجهول الحرمة واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وقد
توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا
امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة
ليس الا ماهية المعلومات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء
هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك فى نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا
المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة فى الواقع وكل ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه
بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة
بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام

والمجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل
اللغة صريح فى ذلك فانهم ذكروا فى الالفاظ التى ذكروها فى العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة
اى الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم فى مدلول الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان
المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادى كان خارجا عن المشتقات
وايضا العلم والجهل يتعلقان بمدلول الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هى
معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يق هذا الشئ معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشئ
معلوم الحلية او الحرمة او مجهولها وبطلان التالى ضرورى وكان السبب فى هذا التوهم هو ان المخبر لما لم
يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر فى قوة هذا الذى علم انه ماء
هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المقدور والعلم من شرايط القدرة كان قوله
لا تستعمل النجس بمنزلة ان يق لا تستعمل ما علمت نجاسته فكان العلم داخلا فى معانى الالفاظ والجواب
ان اعتبار العلم فى الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر من المخبر لا لدخوله فى مدلول اللفظ كما هو المدعى
وذلك واضح واما الطلب ففيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله فى
المدلول كما هو المط اذ امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضى اعتبار العلم قوله العلم من شرايط القدرة
قلنا ان اريد العلم بالتكليف او بمقصود المكلف به من شرايط القدرة ثم ولا يجدى نفعا لحصوله فيما
هو المفروض قطعا وان اريد العلم بتعيين المكلف به شرط فلا ريب فى بطلانه لامكان
تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره فى الاوامر وترك الجميع فى النواهى وذلك
قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب
الاجتناب عن المشتبه المحصور مط واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او للزوم الحرج والضيق
الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب فى مثله لا يق قد صرح الفقهاء فى مسئلة
المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالاخر
مع التيمم مقدما للاول على الثانى وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما
ذكرتم لوجب ههنا ايض اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس والمغصوب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف
والمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به فى المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين
الطهارتين بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم اعنى التطهير بالنجس واستعمال

المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع
محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايض قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم با
لحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به دون التشريع كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء
بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مط ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشرع نهى عن الوضوء با
لماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين
يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايض فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثو
بين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يق ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة
تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين
لاجل النص الوارد على خلاف الاصل او لان طهارة الثوب من الشرايط الاختيارية لا من شرايط الماهية
ثم اعلم ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهولة الحال لما عرفت من ان
العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال
في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين وانما هو واسطة
بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في اية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف
عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم بثبوتها
او بالجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب عنه كما هو الشان
فيما ليس بمحصور اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار فقط حتى يدخل هذا في غير المحصور
بل المناط فيهما تحقق الامرين مع التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت
عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وكذلك مما يتفرع على ذلك وجوب الفحص و
الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف وتحقق
القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد اذ التكليف
ح مشروط بتقدم العلم ووجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لتعارض الامر بالشيء
والنهي عما يشتبه به كما في المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العادل واجب وبرواية الفاسق
محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يدور امره بين ان

يكون

يكون مامورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن هناك تعارض
كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين البحث على المكلف
ح بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال والاتيان بالمعلوم والمشتبه
معا حتى يحصل اليقين بالامتثال قال في المعالم في مبحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة
بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم
به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط
كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الو
صفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب البحث عن
العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق
مع وجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن
التثبت في خبر الفاسق بترك العمل برواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض
على هذا التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الا
متثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الاية و
المثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل
كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق البحث او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل
او الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطريقين في حصول العلم لا لاختصاص الامر به
وقد ظهر بما ذكرناه ان الشارع اذا امر بشيء بجهل صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به او لا وعلى
الاول اما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ت
رجيح جانب التحريم او يثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه
ثم ولا تخبط الفائدة المتقدمة قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والازمنة
والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير تنزيلا للموجود منزلة
المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقول لمن اقام في بلدة تسعة ايام وبعض او عشرة وبعض
الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او فرسخا وذراعا
او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهما او درهمين

انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك فى الزيادة او النقصان كما
يقال زيد يملك الف دينار هذا اذا تحقق ان المراد ان زيدا يملك الفا واقل بقليل او ازيد كذلك
وان الصدق يسع عشرة الالاف دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى تقريبا وتقابله
التحديد التحقيقى وهو الذى يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون
ايضا بتسمية الشئ باسم اغلب اجزائه كما فى اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب واللبن المشوب
بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا وكثرة وقوع هذا التسامح فى اطلاقات العرف توهم كثير من الناس
تغير الالفاظ عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقايق عرفية فيما يتوهم سيغون برحمه ان من
الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب فى كثير من التقديرات الواردة فى الشرع كتحديد
الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد سن اليأس ومدة الاقامة القاطعة للسفر
وغيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف فى جميع ذلك من التقريب والتخمين وان العرف
مقدم على اللغة فى الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب
والحجر الذى يعلوه الوسخ وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال فى العرف انه سجد على القرطاس
او الحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ
لا يقال فى العرف انه زاد فى صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف فى ذلك كله
مطابق للغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها
اهل العرف فى غير معانيها لتسامحهم فى الاطلاقات وتوسعهم فى الاستعمالات بمعونة القراين ... عن
عن الموضوع له كما فى ساير المجازات ولذا تريهم فى مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا
ويضربون عن التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات والدقايق
ويلاحظون النقير والقطمير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل لهم فى ارادة التحقيق من الالفاظ فى ابواب
المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث فى تحديد الاغراض وضبط الاجال فى المعاوضات و
المداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب فى بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وتمسكا بما استمر
عليه امرهم فى جميع الفقه او تعويلا على القراين الدالة على التقريب فى ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان
العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتالف عن الوحدات المعلومة فاذا اضيف الى الايام مثلا كان
معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شئ ولا ينقص منها شئ فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها

ببسير

بيسير كتسعة مثلا فكانما ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة و
العشرة الا ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير فليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد
من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والاصح التعليل بقلة النقص وعدم
الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من
البعض الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق فى الجميع للفردية فى البعض والقرب منه فى الاخر وايضا
لو كان ان الزايد والناقص من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف فى قولنا عشرة الا ساعة
وعشرة وساعة والتالى باطل بالضرورة فكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة
للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة الكاملة ايضا لان
النسبة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا نقول فى العشرة
الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى فى طرف القلة ومثل ذلك الكلام فى جانب
الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقة وهو
ضرورى البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة ليس باعتبار
الفردية بل للتسامح العرفى فى الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا لكون هذا القدر من
التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل منزلة العدم حتى كان لم يوجد وصدق
اللفظ وهذا امر بين ظاهر فى العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك فى الضروريات ويدل على ذلك ما
ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت اليسير ويبالغون فى الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على العدد
امر مهم يعتنى به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة او اقل فانه
لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شئ من المدة ولم ينكر عليه
احد من العقلاء فى هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان انا مهلتك فى هذه البلدة الى عشرة ايام فان
بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله فى العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله نسب
السلطان الى الغدر ونقض الامان وكذا الشان فى كل امر له خطر وشان فان اهل العرف فى ذلك
مجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما
لا يخفى على من لاحظ عادة اهل العرف وطريقتهم فى المعاملات والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف
فى اطلاقاتهم مقامان مقام تسامح وتساهل فى اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق

والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل
اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان
يكون المجازات حقايق لا ان جلها بل كلها افرادا ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي ادعى
ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان الصائل المعروف
بصفة الجرأة والفرد الاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون
الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها
مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعى التوسعة في اطلاقات العرف الا ما ان يدعى
صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يقتضي الوضع و
النقل وان الحمل عليها لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت من
ان الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة
والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا
لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ لا كلام
في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا المبحث
وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع
وكذا اندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة
العرف فعليك بالتامل في هذا المقام فكم زلت للاعلام فيه الاقدام ومما يتفرع على هذا المبحث قول
الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم
البيع وغيره انما يطلق على ما يشتمل على العقد اي الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على
ذلك فليس بيعا ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة
فيها فيطلق عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم
بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيتناوله

الادلة

الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياه
بيعا ليس الا في الامور المحقرة التي لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه
ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري و
العبيد والخيل الجياد والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة ولا يعدون
المعاطاة في تلك الامور بيعا ومعاملة فعلم ان اطلاق البيع منهم على المعاطاة لتسامح وتساهلهم
في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي
الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل المعاطاة في عمومات البيع فانها انما تتناول الافراد الحقيقية
دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه حقيقة عند العرف فهو حقيقة
عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال
لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بصحتها
وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال فيجب تقييده بعلم اهل
العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز عرفي وان
كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في
ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات دون الافراد والمصاديق ومن هذا يعلم
انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا
يشترط في صدق اسم المكاري والجمال منه تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل
العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله
الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا
نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معها في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ
الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل
مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل
الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق قوله ولا
ريب في وجود الاحتمالين اقول اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض و
السماء والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي لا تقبل التشكيك واستدل عليها بان

ههنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقايق لغوية وهو المط
والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود
الحقايق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية
موجودة قطعا واعترض بان المجاز مشروط بالعلاقة انما يستلزم الوضع ومجرد الوضع
لا يستلزم الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة
في استفادة المعاني منها والتالي بط بالضر اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ
فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت به كونها حقايق فاما انها حقايق لغوية فلا وقد يستدل
ايض بان الانسان لمدنيته بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في نفسه بسهولة والدال على ما في النفس
بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع ولا يستلزم المط واما العرفية
فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك والجن والغايط مما وضع في اللغة لمعنى ثم
غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح
والمعلول والجوهر والعرض العام والصغرى والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها
الاصلية والباعث على تغير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات
عن الاسماء كانواع الروايح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية
متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك
باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا عن قانون
اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او للعلاقة
بينه وبين المعنى اللغوي مع هجر كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الحاجة
الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج اليه في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك البعض
ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المص وغيره من الاصوليين في هذا المقام
وحيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية
انه لا خلاف فيها على الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما العامة فقد ذكر مة
في يه تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع والظ انه ممن قد نفى المجاز كما يحكى عن الاسفرايني بناء
على فرعيتها الرمع انتفاء الاصل وكلا الامرين في سد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ نادر

توهم

توهم بعض الاخبارية امتناع العرفية العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ
ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة
للضرورة والجواب عنها في المقامين بقضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع
التتبع والتصفح وهو ظ واعلم ان الحقيقة تنقسم باختلاف طرق العلم بها الى اقسام الاول ما ثبت
وضع اللغة فيه بالتواتر كلفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها وقد شكك فيها بعض
الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع
الخلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايض الرواة
معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر
فلا يحصل القطع بقولهم وايض فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جايز و
الجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة الضر فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما
هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبهة السوفسطائية في انكار الضروريات
فلا يكون مسموعا وتفصيلا بان الضروري قد يخفى على الناس لسبق الشبهة الى ذهنه وحصول
العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة
والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق دون طريق مع
ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمأة
فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم
لا ينحصر في الاربعة او الخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم
الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما
حصل فيه العلم بتسامع الاخبار وتظافر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني
ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم
الاول والعلم فيه اتم واوضح الثالث ما يثبت فيه الوضع بنقل الاحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرها
وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القراين لان الخبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال
السهو والاشتباه والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة
عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا

الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة زيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني
ان الشعر علم قوم ولم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما
اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك بوجه
البدو عن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر
الادباء بعضهم في بعض وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة
كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة
فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض
الاغراض الباطلة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في التقرب من السلاطين والامراء امر ظاهر جلي
وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا مكانه
عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم هو مما يفيد الظن
وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل في نقل الآحاد يقدح
في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة
به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة في المسائل
اللغوية من قول اللغوي واحاده خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع
كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير وامثالهم ووجود الخلل في الروايات في نقل
اهل اللغة احيانا فلا يقدح في حصول الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام [illegible]
مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا ريب فيه وقد صح عن النبي صلعم لما اكثروا من الكذب
عليه قام خطيبا فقال ايها الناس كثرت علي الكذابة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث
ويدسونها في كتب الثقاة المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة وتناقض
الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس كذلك امر مقطوع بعدمه فانه لم يثبت
الا بطريق الآحاد الذي يلزم تكذيبه من تصديقه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير
والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل ومعدوم كما لا يخفى
على المتتبع ومن اسباب الاختلال في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف

ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة
واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل
بطريق اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل
عليه في اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء با
لظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه
الخلل في روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في روايات
الاحكام وقلتها في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى
وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من
امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن ادريس وغيرهم قد وافق
على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون
منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة
والحاصل جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب
لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفائهما ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع وجوب
معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن
في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين ذهبوا
الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرايط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما منعوا
عن العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى
جماعة من الاصحاب منهم المرتضى الاجماع على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع
يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها
وانسداد باب العلم في كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق
او سقوط التكاليف المبنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم
فالحجة هو الظن قطعا ومما يدل على حصول الظن وحجيته مع اطباق علماء الامصار في جميع
الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصو
ليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين

معاني الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة
وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا
استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته التزم به خصمه او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا
خبر واحد وهو لا يفيد الا الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره
ولولا ان حصول المظنة والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم
لما سكتوا عن النكير ولا ظهر واما عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية بذلك في
مقام التشاجر والتنازع ولنقل الينا ما وقع من التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول
والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة
واستنادهم اليها امر بين كفى العيان فيه عن مؤنة البيان واغنت جليته الشان فيه
عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها
وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا
ان يكون الكتب المؤلفة في ذلك الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء
والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى والغرض الاسنى في الصدر لهذا الجمع
والتاليف هو شرح القران والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على
ما صرحوا في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف علم اللغة وفضيلته ومزاياه و
خصائصه فانها باسرها راجعة الى امر واحد وهو تيسر فهم الكتاب بهذا الفن ولذا اقتصر كثير
من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والتيمي والهروي وابن الاثير
وغيرهم على ايراد غريب القران والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول
الغرض الاصلي في اللغة بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور
انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان
يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تاليفه وتدوينه
ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم
والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم
من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه

الالفاظ

الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة الواجب طلب المرجح والعمل
بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط
وقلة الخلط ما بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون
الناقل عربيا وان غلب عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يعين على التكملة وغير ذلك مما يوجب
قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي والبناء على الاعم مطلقا من وجه
كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت
الذي فيه ترجيع او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فنقول الصعيد
وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع او طرب وذلك لان بيانا ما يدعيه النافي
شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود
وقد ادعاه المثبت فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان
وترك ما اختلفا لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف فيه الا في ما
قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة
في نقل اللغة كما اعتبرا في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة
العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم عدم جواز التعويل على النقل الا في القدر القليل
وهو في قوة القول بعدم اعتبار النقل في اللغة وايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله
وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه لاجل ذلك وكذا قضاء الضرورة والسداد باب العلم فان
فساد المذهب لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتم الثالث الترديد بالقرائن من غير ان
يصرح له بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات وكذا اهل اللغة يتعلمون لغة اخرى
كالعجمي يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لانتفاء التصريح بالنسبة من لا يعلم شيئا
ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم
كالعرب الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل واحد
من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة الاستعمال والترديد
وقلتهما سواء حصلا من متعدد او واحد اذ ربما يحصل القطع فيه من ترديد الواحد اذا بلغ
الترديد منه مرتبة الجزم الناشئ عن اعتقاده فان المفروض كونه من اهل اللسان والادب

انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما اخبرنا عما يعتقده فانه يحصل
لنا العلم بوضع اللفظ من جزه ذلك وكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من المتعدد
وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد
وهذا القسم من الترديد هو مستند اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من
مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم عن الوضع يخبرونهم بذلك
ولئن كان ففي غاية القلة والندرة وحيث ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم
بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقراين وهو الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه
الظن لقلة وقوع الامرين ترى انهم يحكمون بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور
في البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا التردد والاشكال والاول حجة دون الثالث
كما لا يخفى اما الثاني فحصول القطع فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم
الاول والثاني كثرة المستعملين المرددين بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما
هنا لك ان ترديد الواحد في قوة اخباره الناشي عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد
القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد ههنا فرق بينا فان الظن من الاخبار البناء على
العلم واليقين بخلاف الترديد بالقراين فانه ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما
يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر
في القطع كالاخبار في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الاخبار قطعا فان قيل قد ذكر جمع
من محققي الاصول ان طريق الترديد بالقراين قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لا يقال لعل المراد ان الترديد
من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لا انه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة
النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ عليه المستدل ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد
ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقراين مما قد يفيد القطع
يحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم طريق قطعي و
الغرض منه ليس من قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعمه المستدل وليس المراد ان طريق الترديد
لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا
يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج

الظني

الظني منه عن طريق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد قطعا
مع ان الظن كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد
عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر في قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع في
مفهوم الترديد بالقراين يقتضي ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق
القطعي طريق قطعي ولا فائدة في هذا الحمل اصم الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة و
المطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل
المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في القطعي كونه
تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم
امتناع حصول القطع في المسائل الادبية ولا مستند بواسطة الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب
مع ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا
نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وليس الا للقطع بالاول دون
الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة
الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم في الترديد من
الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم
وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لوازم المجاز كوجود العلاقة المصححة والقرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك
يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في
الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما يثبت الاول قطعا ومثل ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل
معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه في ذلك كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا او سمى له شيئا
مقتصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب
القرينة الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء
الواسطة كما عرفت السابق وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة السلب في
استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات

نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايض وهو قليل الثالث استنباط العقل من النقل كما يقال
ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم لدخول الاستثناء فيه لانه فى ذلك مستثنا وهو اخراج ما لولاه
لوجب الدخول ولازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى ما يجب دخوله فيه لولا استثناء ولا يجب دخوله
فيه الا لان اللفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال الجمع فى اللغة ليس مقصورا على المتخذ من
العنب لانه قد جاء فى اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل هو التخصيص فى الاخراج وانه قد استثنى منه
التمر والاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم ان للخمر نوعا اخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا استدلال
الفقهاء بصحة الحمل فى القضايا الكلية الواردة فى كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع
او يساويه فانه يقال انه قد ورد فى اللغة حمل احد المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح الا اذا
ساوى المحمول الموضوع لو كان اعم منه فعلم انه لم يوضع لما هو اخص ثم لا يقال هذا كله تمسك بالادلة
العقلية فى المطالب الوضعية التى لا مدخل لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة فى ذلك كله هى
المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة
فى المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم وانفكاك
اللازم عن الملزوم مع ان الممنوع فى الوضعيات هو الدليل العقلى المحض كما صرحوا به وهذا لا يقتضى
انحصار الدليل فى النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة فى شىء من المطالب بل لا بد فى ذلك
من حكم العقل وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من العقل
فالمراد منه انها اما بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية كما فى غيره
وان كان للعقل دخل فى القسمين كما لا يخفى الرابع من الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى
عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة معروفة فى الاصول وقد بنوا عليه
كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهى للتحريم وغير ذلك مما
سياتى فى محله ان شاء الله وطريقة معرفة الحقيقة الوضعية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهى ثلثة
الاولى التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة وقطع النظر عنها فانما كان ذلك
علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى
تقتضى الانتقال اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثانى فلا بد من الوضع لان الفهم بدون
الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل

الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة
او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يشاكله ويناسبه وهو المجاز ولما كان
القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان المفروض ههنا حصول الاستفادة من مجرد
اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب فى فهم المعنى وضع اللفظ فيكون حقيقة واعترض عليه
بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ فى الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة
الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان
العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه بالمنع ثم لو توقف الفهم فى الدلالة
الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضى تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول
المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار ولا يقتضى العلم بالاشتهار فضلا عن العلم با
لوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة الاشتهار فيه
وعلى الثانى فالسبب فى الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد
حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما فى اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع
اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مط بل انما يتوقف عليه
فى صورة نادرة هى كون الوضع تعيينا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول
الفهم مط موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما فى هذه الصورة
فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما
وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثانى فالسبب القريب فى الفهم وان
كان الاشتهار ولكن لما كان الاشتهار فيه فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا فى الفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع فى جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة
منسوبة اليه بالاعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة
الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظ انه لا خلاف
فيه اصلا فلم يبق الا القدح فى توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم بالوضع فى دلالة اللفظ
لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا فى حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع
اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذى اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذى

هو بمنزلة شطر نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا مما لا غبار عليه الثاني
النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما
جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين
المراد منه لا فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لو اورد النقض
على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر
الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر الغير الا
عدم التبادر منه المعنى في محل الحاجة الى العلاقة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل
علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على ذلك لتحقق التبادر فيه كما
عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه
لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة في المجاز ليس تبادر
المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك
مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز فتم الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر
من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم
المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو
قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانهما على هذا
يفهمان غير مرادين ويراد ان غيرهما فهو مبين الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو
المعنى المجازي ولذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور
قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج
الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة
قرينة ان المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا
اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم
يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف
ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر

الى

الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى
القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان
بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول
المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان
بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع
اليه كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بدونهما مجرد
فرض لا تحقق له الثانية من علامات الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة
السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه
والاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن
الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل
عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ
حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم
بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وتقريره ان
اريد بالمعنى الذي يصح سلبه ولا يصح جميع المعاني حقيقة كانت او مجازية فلا ريب في فساد
الحكم بالصحة او عدمها وان اريد به المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر وايضا فان اللفظ
المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز
والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف الاطلاقي
اي في الكلام المجرد عن القرينة ح فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال
للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد
والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان
الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان
المراد من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم
فساد الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم

في اطلاق الحمار على البليد فقد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا
الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان
ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا
في نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك المراد
من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين
احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الا
شتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو
المراد امكن العلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في
هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما في الاول فلانه تمسك باصالة الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز
بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على
انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في سلوبه حقيقة بنص اهل اللغة
او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة بعض
المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض عدم العلم به في العلم بعدم الصحة فالدور
باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان
اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى
مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها
لكونها الاصل وبدونها يكون امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في
شيء والا لزم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب و
عدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى
المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة
السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو به بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه
لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اريد
به سلب مفهوم الحمار من ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما تقول البليد

ليس

ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير
فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باحد
الحمل على النفس فقط وانه لم توجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل
والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب
بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال
في صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضي سقوط
اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب
في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف
المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال
في مورد مجوزا للاستعمال في كل ما شاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على
كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة
فظ واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى
كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد
وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة
المجاز للدلالة على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع
لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع
لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد
وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب لانا نقول العلم بوجوب الاطراد
موقوف على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان
العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض
على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تع للجود والله تع جواد
ولا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق على من له العلم والله تع عالم ولا يقال له فاضل والقارورة
يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة
والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله تع توقيفية او اللغة بناء على

ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخر نقله
في العرف العام الى المقر الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة
لصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشترك
او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله الامور جمع الامر
بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق
وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا
يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل وبكون اطلاقه لا على مسميه
موقوفا على تعلقه بالامر نحو ومكروا ومكر الله ولا يامن مكر الله ابدا وفي الجميع نظر اما في
الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف
الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره
واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال
قدا لعدو نار الحرب واطفاه الله قلت للنار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله
وقال احفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى
قيدا فلو اريد ذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله ولعل
المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في
دلالة الغلبة على المجازية نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالنص من اللغة كالاسد في الشجاع
واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان
يصرحوا باسمه او حده او خاصته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان
الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا با
لاسم ولا بالحد ولا بالخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا انهم يعنون به الحقيقة
واذا قالوا قد يطلق على كذا وجاء او يجي لكذا فانما يعنون به المجاز وقد ذكر بعض المحققين
ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة
في الذكر وكذا كون الجمع مجازا ته هو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت

بالقياس

بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاق له بها
لقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاق له بالعقار
لمعنى مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا لجامع الايلاج
المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس
اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب في حكم الاصل في القياس بط
ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المشتهر انها هي الاله وهي هنا مفقودة وسيجي لهذا
زيادة تحقيق في مسائل الدوران انشاء الله تعالى قوله واما التنزيه ففي وجودها خلاف
والحق وجودها اقول اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم
منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب
تفهيمه المعنى والدلالة به على ما هو المقصود المراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الا
صطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا
لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على غير ما يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما
ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية
على ما يفهم منه حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب
مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين
وذلك لانه لو لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب
في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك
الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين بط اما الاول فلان تكليف الحاضر
بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف
بالامور المتناقضة اما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين
بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى
يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص

المتواترة ولما يلزم من الحرج والفساد الظم بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصم

ان حكم الله فى الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة اوحادث يكون والاولون

والاخرون ايض فى منع الحوادث شركاء والفرايض واحلة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض

كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين

والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب

مكلفا بتحصيل فهم الحاضر البتة وكان تكليفه ابدا تحصلا من ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا

الحكم المعين هو حكم الله فى حق الحاضر والثانية ان حكم الله فى حق الحاضر هو حكم الله فى حقه

لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله فى حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك

التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك

ليصح الحكم فى المقدمة الاولى ايض ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما

كما فى الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التى لم يعرض لها التغير والنقل فى الشرع او العرف

كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير

وتفصيل الكلام فى هذا المقام ان الالفاظ المستعملة فى الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول

ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغير

وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة فى الاستعمالات الثانى ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور

مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ

فى نفس الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منها فى هذا الزمان الثالث ما ثبت له

عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه فى زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر و

النهى والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق فى معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد

حصل الشك فى كونها حقايق فيها ايض فى اللغة ام غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغير

لكن حصل الشك فى مبدأ حصولهما بحيث تردد فى تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتأخره

عنه ومحل النزاع من هذا القبيل فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة فى

اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج

من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك فى ان نقل تلك الالفاظ هل كان محققا

زمان

زمان صدور الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ

باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغير فى زمان المتشرعة لتكون

حقايق عرفية والحال فى القسم الاول ظ واما الثانى فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما

عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم منه فى هذا

العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه فى العرف العام بناء

على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة فى زمان صدور اللفظ ايض وذلك لان اللفظ

المفروض من الالفاظ الموضوعة فى زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا

والاستعمال الصحيح منحصر فى الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا

المعنى او لغيره والثانى يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظ فتعين الاول

وهو المط واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لا من المفروض كونه حقيقة

فيه مجازا فى الثانى بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة فى الثانى مجازا فى الاول

بتصرف الشرع او غيره او العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك فى مبدأ النظر والتغير

فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثانى اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الزوال

فع ومن هذا يعلم ان نفى الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هنا ادلة و

امارات يظهر منها حصول النقل والتغير فى زمن الشرع كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية

ولولاها لكان القول بالنفى هو المتجه احدها وهو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ

فى الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت فى المعانى

الشرعية الحادثة غالبا وندر استعمالها فى المعانى اللغوية السابقة فى غاية الندرة و

القلة حتى كاد ان لا يوجد فى الكتاب منها عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشرع بنى الامر

على هجر المعانى اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعانى الحادثة من اول الامر وليس هذا الا

دون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب الصنائع والعلوم والحرف فان اصطلاحهم

انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع من

ارباب العلوم فى بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل

انما حصل للاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظ ان الاستقراء ههنا اقوى منه فى الصنائع والعلوم

اذ المعانی اللغویة باقیة فیهما غیر مهجورة فان الفعل مثلا وان کان عند النحاة اسما للکلمة المعروفة الا ان استعماله فی الحدث شایع معروف حتی ان النحویین کثیرا ما یستعملون الفعل فی معنی الحدث بخلاف مثل الصلوة والزکوة فان استعمالها فی معانیها الاصلیة کاد ان یهجر بالکلیة سیما فی کلام الش واصحابه الثالث ان هذه المعانی الحادثة التی اثبتها الش مما توفر الدواعی الی التعبیر عنها لمسیس الحاجة الیها وکثرة ما لها من الاحکام واللواحق وعظم الخطب بها حتی لا یقبل فیها عذر الجاهل فکان الواجب علی من سنها بمقتضی الحکمة ان یضع بازائها الفاظا یستغنی بها عن تجشم مؤنة القراین فی الاستعمالات المتکررة التی لا تتناهی فان الاحتیاج الی الوضع فی هذه المعانی لا یقصر عن الاحتیاج فی الامور الضروریة التی لا یتم بدونها التکلم والمخاطبة فکما ان الوضع یجب هناك فکذا یجب ههنا مع ان العادیة قاضیة بالوضع فی مثل ذلك الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار فی مثل الوضوء والغسل والصلوة والزکوة من الالفاظ المتکررة الکثیرة الدوران فی استعمال الش واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ریب فی تحقق التبادر الذی هو علامة الحقیقة فان التبادر انما یحصل بهما ویتسبب عنهما علی ما سبق تحقیقه ووجود العلة یستلزم وجود المعلول الرابع ان کثیرا من العبادات کالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل کان ثابتا فی الشرایع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها فی الجاهلیة عند مشرکی العرب ومع ذلك فلا یبعد دعوی کونها حقیقة قبل بعثة النبی ص فکیف بها بعد البعثة وانتشار الشریعة وقد یق ان ثبوت المسمی فی الامم السالفة لا یدل علی ثبوت التسمیة عندهم اذ من الجایز ان یکون تعبیرهم عنها بغیر هذه الالفاظ بل الظ ذلك لان لغتهم غیر العربیة ویمکن دفعه بان الظ انهم کانوا اذا ارادوا التعبیر عن تلك المعانی باللغة العربیة یعبرون بهذه الالفاظ وهذا کاف فی ثبوت التسمیة قبل البعثة الخ ان المسئلة من الموضوعات وهی مما یکتفی فیه بالظن وهو حاصل فی جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفی فان الامدی والرازی وغیرهما انما نسبوا القول به الی القاضی ابی بکر ولم یسند والخلاف فی ذلك الی غیره وظاهرهم ان القول بنفی الحقیقة الشرعیة مخصوص به وقد حکی جماعة من علمائنا کالسید المرتضی والشیخ الطوسی وابن ادریس وغیرهم اجماع العلماء علی ثبوت الحقیقة الشرعیة او الحمل علی المعنی الشرعی فی بعض الالفاظ ولیس الا لعدم الاعتداد بالمخالف اذ القولین لو تکافئا فی الشهرة لکان الواجب ترجیح قول المثبت ایض

لتقدم الاثبات علی النفی کما ذکرنا فی تعارض النص عن اهل اللغة ولا یعارض الوجوه المذکورة اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما یکون حجة فی مقام الشك وهو مرتفع بما ذکرناه وما احتج به من انه لو نقلها الش الی غیر معانیها لفهمها المخاطبین بها لکونهم مکلفین بما تضمنه والفهم شرط التکلیف ولو فهموها لنقل الینا لمشارکتنا لهم فی التکلیف ولو نقل الینا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم یوجد والثانی لا یفید العلم مع ان العادیة قاضیة فی مثله بالتواتر وانه لو کانت حقایق شرعیة لکانت غیر عربیة لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فیها والعرب لم یضعوها لانه المفروض وکونها غیر عربیة یستلزم ان لا یکون القران المشتمل علیها عربیا وقد قال الله تع انا انزلناه قرانا عربیا فهو ضعیف جدا وقد اجیب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التکلیف بالفهم انما یقتضی تفهیم تلك المعانی المرادة وکما ان ذلك یحصل بتفهیم النقل والوضع فکذا یحصل بالبیانات النبویة فلا یلزم من نقلها الی تلك المعانی تفهیم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة الیها واعترض بان الخلاف فی الالفاظ المجردة عن القراین کما ذکره غیر واحد من الاصولیین فی تحریر محل النزاع وح لا یمکن ان یق انه حصل تفهیم المعانی بالبیانات النبویة اذ فی کل موضع وقع البیان تحقق القرینة والکلام فیما لا قرینة فیه ولو قیل ان البیان تحقق فی جمیع الالفاظ فبعد تسلیمه کلام اخر غایته انه لا فائدة لهذا النزاع لا ان هذا الاستدلال غیر صحیح ورد بان وقوع البیان النبوی فی جمیع الالفاظ انما یقتضی وجود الالفاظ مع القرینة عند المخاطبین بها وذلك لا یقتضی وجودها عندنا ایض فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعیة دون القراین الحالیة والمقالیة فلا یلزم من تحقق البیان النبوی فی جمیع الالفاظ انتفاء الفائدة فی هذا النزاع اذ یکفی فیه وجدان الخبر مجردا عن القرینة عندنا فانه یحمل علی المعنی الشرعی علی القول بالثبوت واللغوی علی النفی وایضا فان النزاع کما عرفت انما هو فی هذه الالفاظ المتداولة علی السنة المتشرعة انها موضوعات شرعیة او مجازات لغویة وهذا لا یتوقف علی کون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرینة اذ لو فرض تحققها فی جمیعها کان النزاع بحاله غایة انه یکون عدیم الفائدة ح وذلك لا ینفی اصل النزاع وغرض المنافی لیس الا نفی کون تلك الالفاظ حقایق شرعیة فلو بنی الکلام علی وجود اللفظ المجرد عن القرینة لاتجه ان یق ان ذلك انما دل علی انتفاء النقل علی هذا التقدیر وهو غیر مسلم وان لزم منه

انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وفهمها
المخاطبين بها لنقل ذلك الينا وقوله لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي وجوب الاجتهاد
واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع
الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا و
والا لعلم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء
ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام
والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال سلمنا لكن تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان
حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل
لاخرى فوقع الخلاف فيه وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة
اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور الرابع انا نختار دلالته بالاحاد وقولكم نقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا
مسلم لكن لا نسلم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول حتى يجب
فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن وان عد مثل ذلك من الاصول فلا نسلم و
جوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر ان مثل تلك المبادي التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز
الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ هذا المعنى و
الفرق بينه وبين ظن الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ
هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له فلو جاز لنا العمل بالظن في الاول لجاز في الثاني بلا ريبة
وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ موضوع لكذا لغة وان يخبر من الشارع بان اللفظ
موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون الثاني الخامس انه فهمها لهم ولنا بالترديد بالقراين
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة الى من
لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما بيناه فلهذا منعنا بطلان
اللازم وان عنيتم بهما التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو اسند
هكذا لو نقل لفهم المخاطبين والا لعري عن الفائدة ولو فهمهم لتواتر الينا لتوافر الدواعي فلا
تواتر بالضرورة فلا نقل لكان اخصر واوفق لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا التقرير نعم
يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا ينافي الترديد بل يخص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم

الوضع

الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما بيناه فلا منعنا الثانية
لان التفهيم بواسطة الترديد بالقراين ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في
مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا
فبمنع الملازمة قوله اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها قلنا ذلك في حيز المنع من وجوه احدها وهو المشهور في الجواب هو ان هذه الالفاظ
التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل
الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها
عن العربية واعترض بان ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني
مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال
الشارع اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة
لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو استعمال اللفظ على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة وا
المجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال في المعنى
الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد
مثل هذا الاستعمال بناء على ان المصحح علامة يجوز تواردها على شيء واحد وليس علة موثرة
حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين بعد اخذ الحيثية في تعريفي الحقيقة
والمجاز بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال الواحد ووقوعه لكن ذلك على تقدير صحته لا
يجدي نفعا في دفع الاشكال لان غاية الامر جواز مثل هذا الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع
ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ المذكورة في القران باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في
هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي لتصحيح عربيتها كونها
بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقايق
شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا كما ترى
الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها

الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حالة استعمالها في تلك المعاني الحادثة عربية ايض
لان لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكلف والثابت
وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ باللغة ليس باعتبار دلالتها بوضع تلك اللغة كان على المستدل بل
بعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه له في تلك اللغة وان لم يكن الواضع جميع اهل اللغة و
واضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف
ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع يلزم ان يكون المنقولات والحقايق الاصطلاحية
في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان
منشاء التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد فلا تغفل
هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون
اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا وبعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم و
تداولهم له في اطلاقاتهم وهذا المعنى محقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها
العرب وتخاطبوا به فتكون عربية فتدبر واما ثانيا فنمنع بطلان التالي قوله لكونها غير عربية
يستلزم ان لا يكون القران المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نم ان القران كله
عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران فان القران يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق
على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرأ القران حنث بقراءة اية منه وصدق القران على السورة والاية
لا ينافي صحة القول بانهما بعض القران اذ المراد انه بعض القران الذي هو الجملة واذا شارك
الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء العسل بخلاف غير المشارك
كالماءة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية القران كله وان الضمير في انا
انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه ايضا قوله
تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته
ءاعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله
على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية والكلام
غير عربي ويدل على ذلك ان الاصح وقوع المعرب في القران كالقسطاس والاستبرق والسجيل
وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القران بمعنى عربية النظم كما قلنا لما كان

في ابطال التفاصيل

وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا و
اعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا القول
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين
المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتاخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل
منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة
كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ
التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل و
الفسق وذلك لان الموجب لصيرورة اللفظ وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة قد حصل في
القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة
والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظ لان انتفاء العلة
يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على
موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق
الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان
المدعي تحققهما في الجميع لا محة ومع ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل في
المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما في حيز المنع اذ المفروض عند القائل
بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول وان ثبت بالزيادة وعدمها
فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية ان اعترف
بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان
الاعتراف باختصاص الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك
فربما كان الموجب الامر مما يعم الجميع فلا يتاتى التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب الخاص و
التحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه
عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لان طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والا
شتهار فان العلم بوضع اللفظ قد يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك
المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون

الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء
انما يتوقف على الاشتهار والغلبة لو لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على
المعنى المراد ما لو انضم الى ذلك ما هو من مخائل الوضع ومن منبهات النقل فقد يحصل العلم بالوضع
ح من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقراين حصول الكثرة والغلبة مط بل
مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد
حصل باحد الطريقين على سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ
على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فان الاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق
الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين في بعض الالفاظ فانما ينشاء
من قصور التتبع او عدم رعاية القراين المردد بها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر
الشافي عسى ان يظهر لك هذا الامر الخافي وليعلم ان للاستقراء طريقا اخر هو استقراء هذا النوع
من اللفظ وهو الذي قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الش في المعاني
الشرعية الحادثة وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم
فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب هو الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على
بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ويعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي
هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظ حصوله وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة
الشرعية بين قائل بثبوتها مط وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حادث في هذه الاعصار
ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول
به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان
القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما تقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مط لتصريح
الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها والخلاف في ان صيرورتها حقايق
هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق عرفية
وهذا كالصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو
المدعى وايض لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين

الالفاظ

الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان
القائلين بالثبوت لا يمكنهم ح حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ
مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء
المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق
الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي
الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ
بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان
قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه ان ادعى فاما ان يدعي الكلية والعموم في
جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء و
المتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة عليهم السلم او بعده حقايق شرعية
لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا بط قطعا او فيما لم يعلم تجدده
بعد زمان الش فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الش وان كان
مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا بط ايض لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو ادعى العموم
فيما علم وضعه في زمان الائمة ع فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم
بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب
وضعه في زمان الش فيكون معنى كلامه ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة
الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته
او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الش وهذا ايض فاسد لان حكم
الزمان المتصل بزمان الش حكم زمان الش من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع
وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الش بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل
ثبت وضعه في زمان الش وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الش لم يثبت وضعه في المتصل
ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الش دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح
جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب

الجزئي اى بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية
والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي وح فلا يرد النقض بالـ
الاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمات وهو
ظ والمراد دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان
الباقر والصادق عليهما السلم فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالثبوت
لا يدعى الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شئ من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها
في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اشتباه
الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف
يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصادق ع ولعل الوضع قد تجدد
في زمانهما ولا دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم فيما استعمله
الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متأخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين بحيالة يكون حقيقة في زمان
الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد ذلك المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا
وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين حقايق شرعية بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل
واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فقد يرد منها
ان تلك الالفاظ انما صارت حقايق في زمان الباقر والصادق عليهما السلم دون ما تقدم من
الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء و
الجزم بالغلبة والاشتهار فيه وان الظ وقوع النزاع في ذلك الزمان او ما قاربه فيجب الحكم
بمقتضى الحكم العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة بل هو في
الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع
كما عرفت هو الله سبحانه والنبي ص واما الامام ع فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة
الالفاظ المذكورة حقايق في زمان الائمة ع لا يقتضي كونها حقايق شرعية كيف وقد اتفق النافون
والمثبتون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي ص غاية الامر انهم لم يبينوا تحديد الـ

النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل اعاد ذلك عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا
في المسئلة ولا قولا اخر غير القول بالنفي وح فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا
القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان الباقر والصادق
ع يشكل بمثل الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها
في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دور
انه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي صلى الله عليه واله وما ليس
كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي
ص وفي الثاني في زمان الامامين ع وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد
جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظ مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة
على لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا
بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي
ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورتها حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء
والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع
فضلا من نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما لا يقطع فيه بتحديد النقل والاستعمال في زمان
الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان
النبي ص الله عليه واله بل الواجب التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق موجب الوضع وانتفائه
وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام
وصحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو ظ مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات
دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن
والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية
على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على
شرايطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة
لمعانيها اللغوية الاصلية بل الظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي
لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان

تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية
مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادات
كالحكم الشرعي ماخوذ من الشرع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه
عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة و
الاشتهار في زمان الشرع فان حصل كان اللفظ من العبادات حقيقة شرعية وان كان من
المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في
تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها باشتراط
النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما يجوز الوضع للمشروط
بالنية فكذا الغيره من دون فرق فان كان المقصان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون
غيره فبطلانه ظ وان كان المقصان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جايزا ففيه انه الظ
وقد عرفت ان الخلع والمبارات واللعان والايلاء لم تكن في اللغة لهذه بمعنى الوطي بنص اهل اللغة
قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وفي المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج
نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وظاهرهم في نقل اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي
الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى
الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في
المحلل انما علم من دليل اخر ونقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك
وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الحقايق
الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظ
انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ
الظ ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع فلم ينقل الى معنى اخر والشرايط
الشرعية لا تخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السالفة او معروفة عند العرب
في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني
التي اثبتها الشرع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة

بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فالعبادة قسمان قسم
عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة
النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ
العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء
اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل
فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل لان العبادة هو العمل والعمل
هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود
المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع ونفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء
عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد منهما الوجوب والامتناع
او مجرد الوقوع واللاوقوع وح فربما يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات
كما اشتهر بين الفقهاء والظ انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقايق
الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشرع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغوية
او العرفية التي لا توقف لها على الشرع فلهذا اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات
نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات واندفاع
النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا
طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظايف المختصة
المتوقفة على النص من الشرع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع
الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب قوله يتبادر
الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص
من لفظ الحج ونحو ذلك اقول لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة
عن القراين في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الحادثة ولا في ان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ
حقايق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشرع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال
في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشرع كتبادرها منها في هذا الزمان
اعني زمان المتشرعة ام لا بل كان المتبادر منها في زمان الشرع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث

السبق والتبادر في زمان المتشرعة لا شكال سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق التبادر
والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق
الوضع والا فمقتضى التبادر كونها حقائق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك حصل بتصرف
الشارع ونقله او لحصول الغلبة والاشتهار في زمن المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين
احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه
الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا للفظ في
الصدر الاول وفي زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان اليه واني فيما ان لنا في هذا الزمان ادراك
السبق والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل بتبادر المعاني المذكورة
تبادرها الى الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظ مما قلناه وان اراد تبادرها في زمان المتشرعة
فم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك
الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في
زمان الشارع لوجود سببه وهو الغلبة والاشتهار لا الحكم بالوجدان وهذا مع مخالفته الظ كلام القوم
بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ فان قلنا بوجود
المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض
في المشهور على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة
لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا
والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق
شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني
الحادثة بط قطعا فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الز
كوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايض لو كانت باقية في معانيها اللغوية
لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في
اللغة قد جاء لمعنيين الدعاء ومنه قوله تع وصل عليهم اي ادع لهم وقوله ع من دعي
الى طعام فليجب فان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة
لاتباعه السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني

لزم

لزم الثاني ومن الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في تلك
المعاني وفيه منع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو رام المستدل اثبات الحقيقة
الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهذا واضح وقد اجيب ايض بان اريد
بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة
ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل
اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظ لانها معان حدثت ولم يكن
اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلان مبنى الايراد
بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية ولو صح
ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقائق شرعية
وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع بها الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان
توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرناه ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا
فلانه ان اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها في الجملة
ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة
انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان اريد بهما حصول الامرين في زمان الشارع فكون هذا
هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن يبقى ح احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع
استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر
واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في الاستعمال لغيره ينافي كون اللفظ حقيقة شر
عية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة الشرعية تبعية الشارع فيما وضع غيره واما تبعيته فيما استعمله
الغير فلا ينافي الحقيقة الشرعية لجواز تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ
للمعنى او استعماله فيه الى ان يفيد بلا قرينة ولا يبعد ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان الاضافة
الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتدبر فيه له ارادت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة
اعني الفقهاء الاول مم والثاني م ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية قول يعني ان التبادر الذي ينفع
في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع فهو مم والمسلم هو التبادر
في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية

هو التبادر في زمان الش لانه كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق
في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان المتبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن القرائن
تلك المعاني لحصول الغلبة للفهم فيه ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم في كلام الش
ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الش على القول بنفي الحقيقة الشرعية
صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم
المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوص المستعمل وهذا المعنى متحقق وجد في
اللفظ استعماله وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح
مط سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف
المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح
صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل
ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه
والحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة
اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ
الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله فيه على
مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم
وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة صار فان المفهوم منها
عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها
ومعينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الش عند من نفى الحقيقة
الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك
يتعين حملها على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ
الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافي منعه ولا للمثبت التمسك به وان
المناط في النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الش او المتشرعة فينبغي الترديد فيه كما
فعلنا ولا يبعد ان يق ان منع التبادر في كلام الش راجع الى منع التبادر في زمانه فذلك
بان يكون المراد من التبادر في كلام الش تبادره في كلامه مط اي في كل زمان او تبادره

في كلامه من حيث انه كلامه مدرج في الاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى قوله
انكار التبادر في كلام الش مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان اقول لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع
التبادر في كلام الش منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظ من العبارة كان الجواب ما ذكره من ان
انكار التبادر في كلام الش مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعني حديث المؤا
نسة وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة فاسدا
لان المعترض على هذا التقدير يمنع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة و
هل هذا الا تناقض وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مط او من حيث هو كلامه على وجه نابه الاتباد
كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر
في كلام الش مكابرة فان اراد به منع التبادر المط فمسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتوجه
عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمع بطلانه قطعا مناقض لما اعترف به من الاحتمال ايض
فاحتمال ان التبادر لاجل المؤانسة هو اصل الاعتراض فكيف يكون غاية ما يقوله المعترض وغاية
توجيه الكلام ان يق انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن
بامكان توجيهه باحد الوجهين المذكورين قال غايته انك تقول اه وحاصله ان انكار التبادر المط
كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول التبادر لاجل المؤانسة
ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان هذا غير معلوم ويحتمل ان
يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع التبادر المط كما هو الظ فهو مكابرة لا يستحق الجواب وان
اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام او غاية ما يمكن ان يق في الاعتراض فجوابه ان ذلك
غير معلوم اه فتدبر قوله هذا غير معلوم اقول لا يق هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل
فلا يكفيه التثبت بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف
في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم تثبت مع ذلك
لزم ان لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس منعا بل استدلال بكفاية الاحتمال للخلاف في نقل
قوله بل الظ انه لكثرة استعمال الش هذه الالفاظ في هذه المعاني اقول ان اراد ان الظ استناد التبادر
في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الش بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة
استعمال الش وحصول الغلبة والاشتهار الحاصل في زمانه وذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد

البادر في زمان الى الاشهاد الحاصل في زمان اخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق
الاشهاد في زمان المتشرعة ومع ذلك فاسناد التبادر في زمانهم الى الاشهاد في زمن الشارع الى ان
يكون سببا غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاسناد اليه ليس باولى من الاسناد الى الاشهاد فيما بينهم
فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع الى ان يكون
سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني
وشاع ذلك في زمانه حتى افادت بغير قرينة تداولته المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر الشياع
الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان الى الكثرة استعمال الشارع دال عليه دلالة المعلول على العلة
ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على الاشهاد في زمانهم واما ان الاشهاد في زمانهم
مسبب عن الاشهاد في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما يجوز ان يكون للتبادر سببان قريب وهو
الاشهاد فيه وبعيد وهو الاشهاد في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد وهو الاشهاد في
هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشهاد في زمان الشارع جاز ان يكون له بعد زمان الشارع فان حصول
الغلبة والاشهاد في زمان لا يدل على حصولهما في زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم
بسببية الاشهاد في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل اخر غير التبادر ففيه ان ذلك على
تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم
وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة اقول انت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع
غير وضع الشارع اعني المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة والظاهر ان في
العبارة قصورا بالحذف المخل والمقصود كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة
الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي
غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد ابطلها في
الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب فتم قوله والا لم يثبت اكثر
الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر اقول وفيه بحث لان اكثر
الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب فلعله
الاقل انما يثبت بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر
للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة ولا بد

اثبات هذا القسم منها فانا لا نثبتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقطوع
اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه
وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال الحدوث بوضع
ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه
الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تأخر الحادث وبقاء الثابت ومقتضى ذلك
نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب فقد بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في
الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من
الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع
مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد
عن القرينة على ما صرح به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى
تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر
لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول منه ههنا للقطع بكون
الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية في زمان المتشرعة فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما لا يخفى
ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية
لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا
او لم يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجة فيه قطعا قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية قلنا
ثم فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقائق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر
فيها للوضع اللاحق فتم قوله واعلم ان هذه المسألة قليلة الفائدة اقول قد يقال في بيان قلة الفائدة
في المسألة وجه اخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او الغلبة لا تستدعي حمل
ما تجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين
للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول
الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقته زمان
النقل والاشهاد الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فالمسألة
قليلة الفائدة بل عديمتها راسا والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا

... في ثبوت الحقيقة الشرعية

بيان ثمرة الحقيقة الشرعية بطريق التخصيص من اول الامر

بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبتني على حكمة الوضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمال حينئذ عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيمه المخاطبين بها والا لعرى الوضع عن الفائدة ولو فهمهم لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نم ان تفهيم المخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لاصحابه اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني فمتى ما وجدتموها في كلامي فاحملوها عليها فان هذا مما يقرب فيه دعوى توفر الدواعي اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقراين كما هو الشان في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون في مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن مؤنة القراين وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات في جميع الاطلاقات وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل [illegible] الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من اول الامر روما للاختصار في التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا عن فوات المقصود في بعض المقامات بتعدد الاطناب وتعسره الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقراين وكان الغالب تعريفه بطريق الترديد [illegible] كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير تحققه [illegible] الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرف الوضع للمخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقراين دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي

هو

هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر واوضح فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر الا ترى كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبداء لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة عنهم مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف الاصل العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القراين اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها على الثاني فالقول بان المراد من بعضها الشرعي ومن بعضها اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والعمل بمقتضى الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل لان المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع في جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج

بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار عم مما يبعد النزاع فيه على غاية البعد الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في اوايل زمان الائمة ع اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك مما لا يعلم فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في تحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبي صلى الله عليه واله ثم انها باسرها صارت حقايق في المعاني الحادثة بعده فانه بلا فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقايق بعده في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعييني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالنص فلا يمكن الحكم بحصولهما في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفقوا الوقوع ايضا فمن اين انه في اول زمان الائمة عم الذي عنه فالحكم بصيرورتها حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له ايضا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك م اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم بالتاخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري ع فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد ان صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان الباقر والص ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع

عن الايات القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسين وعلي بن الحسين ع فصيرورة الالفاظ حقايق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما ادعاه وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة الالفاظ حقايق في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاحاديث النبوية والاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين ع بحكم فلا مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن بعدهما ع على ذلك الحكم واما ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرانية والاحاديث النبوية احكاما جمة تستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار وخاض في لجج تلك البحار سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة ع جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتاتى ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما ياتي تحقيقه انشاء الله تع والكتاب والسنة هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما ولا الاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بالكتاب والسنة وعرض الاحاديث المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي ص قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل البيت وما روي عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وان ما خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضربوه عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملا عليها فمع الخلاف والاشتباه كما في هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال ليتاتى معه العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسألة ثابت قطعا والاغناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة

القطعية بها كما هو المشهور واما على القول بانتفاء حجيتها مطلقا او مع معارضة الدليل القطعي كما ذهب اليه كثير
من الاصوليين فهذا البحث ساقط من اصله اذ الحاجة اليه في المسئلة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى
واما ثالثا فلانا لو سلمنا عدم استقلال الكتاب والسنة لبيان عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام
على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا بحيث لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث في
المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد
في اصل المطالب وتحصيل العلم به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادي
اصعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه المسئلة وخصوصا مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في كتب
القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء
الفائدة فيها في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة المص هذه يتوجه عليه مناقشات الاولى قوله اذ
صيرورة هذه الالفاظ حقايق في كلام الائمة ع مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقايق في
كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون و
الثبوت بان يقول اذ كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت الوضع فيها في كلام الائمة ع مما يبعد
النزاع فيه الثانية قوله واستقلال القران والاخبار النبوية اه فان مقتضى هذه العبارة ان علة
استقلال القران والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية لوجب الاستغناء عنهما باحاديث الائمة ع لا
لعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يق والاحاديث الواردة عن ائمتنا تستقل
بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية وقد يق ان ذلك
انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام المص استغناءهما عن انضمام ما يتم
به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه انحصار دليل الحكم فيهما وانتفاء دليل
اخر على الحكم سواهما اه فلا ورود لهذه المناقشة اصلا الثالثة قوله بدون نص الائمة ع فان المفهوم
من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نص الائمة ع ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى
له مطلقا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي
بدون النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه قطعا فالاولى اثبات هذا القيد والاكتفاء بما تقدمه
فانه تام في معناه والامر في ذلك هين قوله والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع
اقول انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة ع بمنزلة الا

المروية

المروية عنهم في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يقصدون في نقلهم احاديث
النبي ص بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان
الجائز ان يكون المعصوم نقل كلام النبي ص ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان الحكم
بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة
تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم ع لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من
جهتهم ع والمنقول من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة يتعين حمله على الحادث ايضا
مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام
المص لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة مبتنية على المطالب المتقدمة البحث
الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء
للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرايط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة
وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا تبادر
الصحيحة منها عند الاطلاق وصحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات
طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها تتالف
منها ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء جزئيتها وتحقق
الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة او الكمال
لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب
ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع
ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع ح فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من
قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد
انها اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة و
البطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم
من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه احتج القول بانها
اسماء للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما وفيه

في بيان ان الفاظ العبادات
اسامي للصحيحة
او للاعم

ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المقصد من هذا البحث تعيين
المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشارع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
وهذا مما ياتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافى لا ينكر
اصل المعانى الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعى ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون
الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعانى التى استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هى الماهيات
المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين
المعنى الحقيقى ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازى واما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيق الحال فيه
كلا الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة
او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقى لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفى يستلزم تعيين الشرعى والظاهر ان تحرير النزاع
بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم في القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الا
صوليين فصار منشأ للاشتباه البحث الثانى قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات و
المعاملات انها في اللغة او العرف لكذا وفى الشرع لكذا وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافى لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها ا
اللغوية والعرفية الثانى ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير
منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تريهم يقولون ان العبادات توقيفية
دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية
الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول
هين اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ
من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هنا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه وقد اجيب ايضا
باحتمال ان يكون المراد بيان المعانى الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا
ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثانى فقد يجاب عنه بان المراد
تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اى المعاملات الشرعية
الصحيحة شرعا وهى التى يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعانى

الاصلية

الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية والبيع اللغوى والشرعى شىء واحد بالذات مختلف بحسب
الاعتبار وهو من حيث انه متصور بالوجه الشرعى شرعى وتوجه على الاول المضاف الى ما فيه من
التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعى انهم كثيرا ما يقع بينهم ا
التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع الخلاف فيها اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات
والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعى اذا كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في
تحرير المسائل وتقريب المطالب كما في ساير اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم و
الصنائع فان تقريب المطالب الفقهية مما لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثانى انه
لو كان المقصد تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتها مع انهم
لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فقصروا
في تعريف البيع على شرط واحد من شرائطه وهو معلومية العوض ولم يتعرضوا الباقى الشرائط كتعلق
المعوض وكمال المتعاقدين وتراضى الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل مقصود
للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط
البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة
وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شىء
منها للجميع ولو كان المقصد تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا و
على الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوى والشرعى بحسب الصدق اما من الجانبين او من
جانب واحد لو كان المقصد من التحديدات المذكورة الكشف عن المعانى الاصلية بخواصها الشرعية
لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض
في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض
وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة
على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله كان الواجب تميز
بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات
على وجه يحصل به التميز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يحصل الا بكون لا جل الفصول

المتنوعة لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من الجائز حصولها باعتبار شرايطها الشرعية ولا
يفتقر ايضا الى التعرض بجميع تلك الشرايط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا ولذا
ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرايط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها
على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة فمقصود الفقهاء
مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تميز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر
يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد و ح
فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرايط
في بعضها اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود تحديد المعاملات المستجمعة للشرايط
الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرايط في تعريف بعضها والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب
على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على
ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو
كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس
الا معناه المعروف وجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها
تميز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررنا فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك
الحدود تميز المعاملات بعضها عن بعض فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض
منها على شرط من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى
الاصلي وليس منها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته
وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة
ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء
من المفهومات اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد
في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة
لكذا او شرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان قلت قصد التميز
في تلك الحدود يقتضي ذكر شرايط الصحة باسرها اذ بدون ذلك لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها
ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تميز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تميزها

عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرايط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات
ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم تخرج
بما ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه
الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم انما كان المقصود تميز الاخص
عما عدا ذلك الاعم عن غيره فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات
متباينة لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها في حاجة في التميز الى اعتبار الشرايط
الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان
العدول الى شرايط الصحة لصعوبة التميز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشيء
قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق
وذاك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام
وهو بعد محل تامل البحث الثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة
منها حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب
تحصيل فهم المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه ظاهر اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت
فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية واما اذا لم يثبت له ذلك اما لعدم ثبوته
من اصله على القول به او لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور معنى
عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل الاصطلاح الواحد والا
ففي ترجيح عرف السائل والمسؤول مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لان
الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز من اللفظ على ما افهم فان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كان العربي
يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم
علم منه تبعيتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول
لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا اجري الكلام على اصطلاح
المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي ص والائمة ع كانوا يكلمون الناس بما يعقلون والمخاطب
بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على اصطلاح
المخاطب مع جهله بالحال او توهمه وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان في حقه يحصل بالقرينة

ادعلم بعادة النوع او الشخص المفروض انتفائهما ههنا وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف السائل او المسئول فان عرف البلد معين في التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى ان اريد بها مجرد الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى توجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما او بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم تكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المتخاطبان لا يخ اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس على تقادير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الاخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهالته التعدد مط وكذا تعيين عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما ويبقى ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المخاطب الثاني تقديم عرف بلد الخطاب الرابع التقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مط سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف في جميع ذلك الحال الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم عرف المتكلم مط سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه فيه يظهر مما قلناه هذا كله اذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا لو حصل علم التعدد مع تعيين مبداء النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين مبداء النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تاخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبداء النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم

في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع اصليا كان او طاريا ومن العرف الطاري الذي لا يعلم تاخره عن زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في اللغة ومقتضى ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده على القول بتقديم العرف وفساده غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحيث عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه في ذلك الزمن ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث اكثر اللغات المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان تكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك اذ لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى

الاول قد سبق ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي
القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له من جرت عادته بالاقتصار على ايراد لغة القران والحديث
كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما اتفق في حديث الاتكاء فانه قال في النهاية بعد ايراد
قوله ع لا اكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال
في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره
كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا
فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في قوله صلعم اما انا فلا
اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه
للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل الى شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من
بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ ثم اذا تعذر الحمل على
الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفي بمجرد القرينة الصارفة
من دون حاجة الى المخصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما يفتقر ارادة المعنى المجازي
فيه الى قرينة التعيين ولا يكتفي فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول
ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القراين
المشترة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها في جزئيات
الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ
المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فاذا تعذر حملها على تلك
المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد
لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك قرينة صارفة عن معانيها اللغوية التي هي
الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج
من المال والمناسك المعروفة ولا يبقى الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات
اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظ فان استعمال الشارع هذه
الالفاظ في هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها حقايق فيها وان
المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك

المثابة

المثابة ولا يتوهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشارع فضلا عن مقاومته
بالمجاز الشايع المعروف فهل يتعين الحمل على اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية
الظ انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في
المعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في
المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا
القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقتضي تقدمه على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية
وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقدم العرفي مع تعذر الحمل عليه الظ العدم هنا ايضا لندرة
استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وتحقيق بتعيين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح
منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية
لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين
الحمل على الاخر ولا تفاوت الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع
الحمل على غيرها وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية
بان هجر اللغة في الاولى من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه
بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق يقتضي تعيين ارادة
الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق
المقام يأتي في مباحث العموم والخصوص ان شاء الله تعالى ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب
والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما
اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير
حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فتعين الحمل
عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها نفي
الحقيقة عن مثل قوله صلعم لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة
فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظ الذي هو نفي الحقيقة
واعلم ان المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ
المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة

الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة
لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي
هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف
عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقرون
بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة
على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة
والفرق بين الامرين ظ ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في
المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك
اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة
والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرفه عن ارادة القدرة كان
يقول لزيد يد عندنا وليا ءه منه ولم يجز الاكتفا بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين
معها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة
والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر لان المتبادر من اللفظ
المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القراين اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام
قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وساير المجازات المحتملة من اللفظ على المعنى المقصود بل
الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان
التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ
بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي
التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار
سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى
المشهور اذ المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه
الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مط وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن
حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول
اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة

وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة
وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر
فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى
غلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه اشهرها
استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا
بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع
العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين
توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطتيه ايضا
واختص اعتبار القريب من بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من
الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى
المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه فيتعين ارادته
منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في
الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب
حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور
المعلومية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد
على المعلومية والبياض عند تعذر الحقيقة قطعا وللقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح
ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر ولا شتغال اذ
لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ
وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسياتي تحقيق القول فيه في مسائل الدوران
انشاء الله تعم ثم اعلم ان مترددة في ... ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها وعلله الش بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب
بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايض بانه لولا ذلك لوجب

حملاما على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى آخر خارج عنها والكل
بط لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان
يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المط ويتوجه على الاول
ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعينه منه ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي
وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء
كان المخاطب بالخطاب الشرعي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد
كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين
فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا
او قلنا بتقديم عرف المتكلم مط وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان
المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين
والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ
محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايض اذ المفروض عدم الاختلاف في
اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدو
مين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول
بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايض بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين
في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم
ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون
بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف
المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع
التعدد والاختلاف فالظ انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ
الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود
من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب

على عرفه واصطلاحه لزم تكليفه بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف
باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع
لا يق اختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف جائز بل واقع فان
تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل
لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضر
والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم
الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف
حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود
لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعددا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه
من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير
في محل العادة دون غيره وايض فان الماكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله ولبسه في
بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايض قلت
اختلاف الحكم باختلاف التسمية اذا حدث في الشيء تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في
الصفات الاعتيادية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الا
ختلاف بل بمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير
العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء
وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام
الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم ان الاحكام الشرعية تتبع الاحكام
العرفية ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما
واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك والا فاذا اتحد عرف المخاطب
وقلنا بتقدمه فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا
بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال في المراد
احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم مع العلم والتوقف في ذلك مع
العلم بالمغايرة يقتضي الحمل عليه مط ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ

٤

وان قلنا بتقديم عرف المخاطبين فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد
فيتحقق الاجمال ايض وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده
او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا
يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب
الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشرع حاضرين حال صدور
الخطاب عنه فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين
عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم
تناوله للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاثبات الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له فائدة
بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق الحكم الحاضرين خاصة وهو لا يهمنا الا ان العلم بتكليف الحاضر
طريق الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف فيحقق الحال فيه معهم من هذه الجهة
لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف
والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل
به الاصل وايض فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات
المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان
فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف في التعدد زمان الصدور
المتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيما دخص
الحكم بما اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الا
صطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في
الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب
تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح يقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الا
دلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا كما هو
واضح وعلى الثاني انا نختار الاشتقاد بما هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى
في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله
المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب والا فالجواب باختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت

بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد واذا شارك هذا الوجه
غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة
كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب
على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان
لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد
من اللفظ متعدد وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل
تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم منه ارتفاع الاجمال
عن المشترك الخالي عن التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى
خارج عنها لكونه ترجيحا للمرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين
ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا
ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب
واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي
ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج حتى يثبت المط ولا يمكن
اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم
سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله
جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه جميع العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه
احكامهم واصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد
الفريقين اولى بالاعتبار من الاخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة ره فلا
يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف
التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي طائل في تصحيح هذا الكلام
وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى
كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب
واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف
وذلك ظ ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب

لا اتحاد الخطاب بعنسرة قوله الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج قوله
لا ريب ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في معنى اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي متى استعمل
مجردا عن القراين الاخر فانه ولان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام
الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفا
ئدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف
على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لولم يجب
الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما بط اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون
الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والقول بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين
حقايقها ومجازيتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم
الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر من الممتنع ان يعين الواضع
لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القراين فاما
ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط
المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفائها فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي
كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو بط بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل
اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان
الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنيي قولهم الاصل
في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في
اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب
حمله على الحقيقة دون المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع و
القول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما
ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هذا المجاز او التردد
بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح
او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود ولولا

ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متجها لانه اذا كان راجحا او مساويا بدون هذا
الرجحان كان راجحا معه قطعا فلا يصلح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة
فيه او مجازا لفقد دلايل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة
بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء
والاصوليين سيما المتاخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مط وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان
الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار
اليه في شيء من الاحوال الا لدليل قال في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو
نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظ
في بعض الفوايد ولا يدلون على انهم متجوزون بها مستعيرون بها فيعلم انها حقيقة وقال في فصل الامر
بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال
وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين والاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل
ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المعقب للجمل وغيرها
من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد ره في تضاعيف الكتاب المذكور
وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ العموم بابسط من الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل
من كلامه ما ذكره في مقام الاحتجاج مذيلا بما يتوجه عليه من النقض والايراد انشاء الله واعلم ان البحث في هذه المسئلة
يقع في مقامين الاول في اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين
في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص تحقق
الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا وهو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز مط سواء
كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل من ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى هذا الكلام متكررا
في كتب الاصول والخلاف فيقطعون عليه بعدم الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما
ذلك رد على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مط كما ذهب اليه السيد المرتضى ره ومن وافقه ولذا
تريهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك

وذلك اذ التحقق وضع اللفظ للمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد
والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه
لا يدل على الحقيقة لا مط لانه جنس الحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات
الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائل الاصل بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخر غير الاستعمال
المشترك بينها وبين المجاز وان اتحد المعنى فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه للاستعمال من
حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر ان المراد ان مجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة
المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها مع المجاز وان كان
الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد بذلك قول السيد ره وما استعمال اللفظ الواحد في الشيء
او الاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة بنفس الاستعمال
في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة
على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لا يقال الموجود في كلام القوم
ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة او قولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين
احدهما ان الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل
في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا
له ان لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف
الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان المعنى الاول
محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين يثبت الاتفاق على الثاني كما هو المط فانا لا ندعي الاتفاق على المعنى
الثاني بعينه من الاتفاق على اصل الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق
في المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم
على وجه القطع من دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول على طمأنينة
به من دون تردد ولا اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فان الاصوليين
صرحوا في هذه المسألة اي مسألة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ المخرجة لها عن
حد الاعتدال الموجبة لحصول الاختلال فيها والاخلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز
والاضمار والتخصيص وان حصول كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى

عند

عند احتمال الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد
تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وبذلك تحصل الفائدة
المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه منه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة
التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين
اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة هذه الخمسة بعضها مع بعض ولم يتعرضوا
للصور الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمس لوضوح الحكم على تقدم الحقيقة فيها ومن
ادخل الخمس في مسائل كالمص قطع بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسألة ولا تردد في
الحكم وايضا المستفاد من كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور
فان بعض ما عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في يب البحث التاسع في انه على خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الا انه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما
لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة واللازم اجماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة
والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز على خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة
والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليون فاذا كان
المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المط ويدل
على ذلك صريحا ان العلامة ره في يه احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة
واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر
فقال احدهما فطرها اي اخترعها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية
تقول اسقني دهاقا اي ملأن فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما
ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر
منهم مترددة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظ من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المتحدة
ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان
الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه الاول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى
الواحد انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى ما وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في

ذلك ولا يتحاشون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان
عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة
وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد كما في تعليم الاطفال ولذلك ترى
ان من يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة لكونه موضوعا
بازائه وكل من حصل لغة لم يتردد في ان يصححها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع
الى ظهور النص او شيء من الامارات المقربة ليس بمسموع وايضا الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على
الوضع وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المنكر من السيد قدس سره في مقام التسوية بين المعنى الواحد
والتعدد في الدلالة على الحقيقة مما يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والا
صوليين الاستعمال لا يدل على الحقيقة معناه نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا ترى انهم
لا يطلقون هذا القول الا لنفي تعدد الوضع فيما اقترنوا به ما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من
الاشتراك الثالث لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض
انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير محقق الوقوع او موجود نادر
ذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز الحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام
نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما محقق اما الوضع فلان المجاز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري
عن الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة
الوضع وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا
يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة لا يستلزم
حصولها اذ ليس كل ما يقصد من الشيء لا يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع تمسكا
بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم تستعمل فيها
ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها
التي تستعمل فيها مجازات لاحتمال النقل فيها الى ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك

المعاني اذ النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الى ان يهجر الاول فكذا بترك الاستعمال في
الاول مع تعيين الثاني وقد علم من ذلك ان المراد المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور الثلثة المذكورة
كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع ظاهر واما على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه لا يحمل على ما لا يتحقق
له اصلا ولا على ما لا يتحقق له الا نادرا على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه يتبع الاعم الاغلب في الحكم به
ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد تمسك بعض
من نفي الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي
وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في
هذه المسئلة مقصورة على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقايقها واما المركبات فان الوضع فيها
نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى
الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى
بالاعتبار الاول دون الثاني لاستحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب
حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي نريده هنا ايضا اذ
المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ
حقيقة فيه قطعا لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فلم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول
السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء
الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالقوة
فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالوضع والشك
في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع
فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين
الاصلين المذكورين فان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر
سواء كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ
ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه
متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد
واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم المراد من اللفظ معناه الحقيقي

الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من من اللفظ وح فلا
فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق
بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو ظ ثم ان الجهل با
لوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني
اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما
الجهل بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك فان
الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايض بالقياس الى خصوص المعنى
فهذا القسم قد اجتمع فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة و الاصل
بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان
يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ له لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في
الواقع فحيث فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا و
العلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة
للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما
اعتبروا الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما يظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى
التثبت بالاصل لثبوته بالقرينة واعتبار الجهل بالمراد تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره
ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على
ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها
بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض المط مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل به
الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى على ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه
هو الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى وهذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والعرفيات
الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقراين والعلم بالوضع بهذا
الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في وجود الحقيقة
[illegible] والحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ

عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول
خاصة فكانت اولى السادس اللفظ ان لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق
اذ ليس هناك معنى اخر حتى يسابقه في الفهم والتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه
مجرد فرض لا تحقق له فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ
لا يستعمل الا في واحد ان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلنا ليس
المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا
مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ
مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على سبيل المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة
كثير جدا فلا تخفل المقام للثاني في حكم ما زاد على المعنى الواحد وقد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين
على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة ايض حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة
موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايض الا ان الوضع الاول
يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية لا يق هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة
لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة
بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح
من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح
فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط
بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في
معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى
ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان
المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر اولو مرجع الغلبة بالمعنى الذي
ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان يعلم توهم خلافه من بعض من
رجح الاشتراك وسيجيء التنبيه عليه مع جوابه ان شاء الله ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان
اخر غير ما ذكرنا الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه
اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلاقها بل مقطوع بفسادها اذ لا

وان الاصل في الاستعمال ... الثاني
تعلقه بالمعنى ...
الوضع المجازي وعن الاصل

ريب في ان اكثر الاستعمالات التي تتردد بين اكثر الناس في محاوراتهم و مخاطباتهم ليست بمجازات
وان كان اكثر استعمالات اقل الناس كالخطباء و الشعراء كان على ما ادعاه بعضهم و ذلك ايضا فيما يختص
به من الخطب و الاشعار لا مط فان قيل المقصد الاصلي في علم الاصول هو البحث عن احوال القران والحديث
والغالب فيهما هو المجاز لانهما في اعلى طبقات البلاغة وارفعها و بلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا
باشتماله على اللطايف و النكات الزايدة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات و الكنايات اذ بدون
ذلك يكون الكلام مفيدا للاصل المقصود من دون اعتبار امر زايد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان
المجاز هو الغالب في كلام الخطباء و الشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن
كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وترك الحقايق المستعملة عدلوا الى المجازات
الرايعة والاستعارات الفايقة فاكثروا منهما في استعمالاتهم حتى صارت من الغالب على كلامهم قلنا
ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط
البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتاليف في سلامته عما يخل بالفصاحة
ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان مقام البيان و
التوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة و التصريح كيف و لو كان استعمال
الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب تماما
بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فانه في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا
على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان تحصى وح فان اريد ان المجاز شرط
البلاغة في الكلام فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان
اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك مم خصوصا في كلام الشارع فان الغرض
الاصلي منه هو البيان و الاعلام دون الاجمال و الابهام والمناسب بهذا الغرض استعمال الحقيقة
دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القران و الحديث هو الحقيقة وان المجاز فيهما قليل
جدا بالقياس اليه خصوصا فيما يتعلق منهما بالاحكام و غلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء
والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان
المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة
المجاز باحد هذين المعنيين مط او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة

فان

فان غلبة المجاز لو كانت موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم واولها بالترجيح
عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز و
قيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها
التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على
الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على
الحقيقة في شيء من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن القراين والتالي
باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون
اليها في غير المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا الفرق
ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة
ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت
الترجيح فانما يقتضي رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المط الا ان يدعى
ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع
بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل
على خلاف الاصطلاح واما اذا اريد به معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظ ثبوت الغلبة
ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزمه ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى
المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز بالقوة او حمل
الحكم في القضية المذكورة على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجايز ان يستعمل اللفظ في معناه
الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا ويستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلا يتحقق اكثرية المجاز في
مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث والظ
ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة
المجازات وان الفقهاء والاصوليين في كتبهم كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز وبيان
عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليون في كتبهم قولا بان المجاز ليس غالبا
قال ابن جني اكثر اللغة مجازات فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع
الافراد فيلزم وجود كل من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضرب زيد كان مجازا

من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا
مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس باشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق
الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء
لم يقع عليها الرؤية ولا الضربة وقد اسند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما يتناول سطحه الظاهر و
ليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية
من حيث هي هي والماهية لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون
الاطراف والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة
المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة وبهذا يندفع
التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول بغلبة المجاز وتلقوه
بالقبول في حكاياتهم اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظ مما قلنا
وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة يقولون الاصل
في الاطلاق الحقيقة واخرى ان اكثر اللغة المجازات ووجه الاندفاع ان مراد القوم من القوم الاول
ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض
لايق التناقض بين القولين انما يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب
ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما يشيرون الى غلبة المجاز موجبة على الحقيقة في مقام ترجيح
المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومانا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرنا لمن لزمهم التناقض قطعا وكان
ما ذكر من عدم ايجاب الغلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لا رفعا له كما لا يخفى فان قيل لو
كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول بمجازه وان
اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له
لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثاني ان الغرض الاصل والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة
اللفظ بنفسه على المعنى فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا
على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك
يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي عليه يبتنى الفهم والتفهيم
فيها هو الوضع للمعنى الواحد لا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه منها

الاول ما ذكره السيد المرتضى طاب ثراه من ان استعمال اللفظة في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعمالها في الشيء
الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد قال بعد ذلك في بحث
الفاظ العموم بعد نفيه اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعائه اشتراكها بينه وبين الخصوص الذي يدل
على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة في الخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال
من دخل داري اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقلما يريد به العموم ويقول لقيت العلماء وحضرت الشرفاء
وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظ
في شيئين انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما
متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان
قيل دلوا على ان بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على
انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك وننسب الى ان كيفية
الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما نعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة
في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين
وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في
اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون لها مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة
هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا
لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا انما
بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم
انما سموا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز كانه يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ
العموم على الخصوص فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا
فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال فلا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل
على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول نعلم
بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفت لادركناها مختلفين وقد بينا في هذا
الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم لا يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد امرا

في نقل ادلة القائلين باصالة الحقيقة عند التعارض وضعفها

٦١

الاول

كان يجوز ان يوجد بنفسه ولا يكون امرا عليه الا ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد
به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورة صيغته فيما لم يوضع له واما
القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في
العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق
بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت
في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا
وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا له وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها فقالوا ان من
ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة
لازمة له دون خصمه فكذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال
وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون
استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل
واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعينا
ها ويجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الد
لالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد والاقتران وهذا اجود شيء
يمكن ان يسلكوا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القراين والدلايل لان الاصل هو الحقيقة التي
لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانا ادعينا ما هو الاصل
فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة
ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقف اهل اللسان
على ذلك كما علمناه في اسد وحمار فكان يجب ان يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد
وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه
القرينة فالواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال اللفظة لا بد
فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه ان ذلك مجاز وعدول الى غيره وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم
كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في
حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسأل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظاير

ذلك

ذلك وامثاله ومما تفرع اليه وتشعب انهم متجوزون بذلك وقارنوا الى اللفظ ما يدل على المراد مفردة
بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من
ضروب المجاز عندكم فالحق بهذا الباب كله في حصول العلم عنه ويمكن ان ترتب استدلالنا على هذه العبارة
فنقول قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وافقنا اهل اللغة ولا علمنا
ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجا
زات على اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم با
لاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال
ولم يقف غيره من ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة
على خلاف مذهبكم هذا كلامه قدس سره فقلناه بالفاظه حفظا لما رام من زيادة التقريب لاثبات
الاشتراك في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الخلاف في الشك
من هذه الجهة ومواضع الاستعمال على تزايدها لا يخفى على العاقل طريق تعيينها الثاني ان الاشتراك اكثر
في اللغة فيكون الحمل عليه الحق لاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها
مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها
كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد واما الثانية
فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب الثالث ان للاشتراك فوايد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد
لا توجد في الاشتراك اما فوايد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف
المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه
ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين مع التجوز في المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة المطلوبة
في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف
المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القراين وفي
المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز
يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي
الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليها او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو

الاصل فيقع في الخطاء بخلاف الاشتراك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في
الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز يخالف اللفظ بخلاف المشترك فانه لا يخالف فيه
وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز للدلالة لانّا نقول
هذا معارض بمثله فان للمجاز فوايد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز امّا
فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شيب ومنها انه قد يكون اوفق
اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة
بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير
كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثار
والمطابقة في نحو قولك ضحك الشيب براسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل
قوله كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قيل ازداد هواي فاتت المقابلة والجناس في مثل سبع سباع
ولو قلت سبع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس والروي في نحو قوله عارضنا اصيلا فقلنا الربرب
حتى بدت الاقحوان الاشنب ولو قال سنهن الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه
يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى
مستبعد من ضد ونقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين والنقيضين كالجون للابيض
والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد
به احد المعنيين بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تع ثلاثة قروء
الحيض والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف
المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت بتنزيل
التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز
فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من
فوايد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى
المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب او الفضة او فق للطبع كالليث للغضنفر مع
اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة
في قوله وما انس الا انساه انحت حليتا على مامر الزمان قديما فقلت دعوني والعلا بنكه معا فمثل كثير من

الوجال قليل والمجانسة في قولهم رحبة رحبة والروي مثل غيث وليث وكذا غيرها من المحسنات
فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوايد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا
يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه
فيبقى فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فمنع دلالة الاستعمال
على الحقيقة على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز يتوقف على
احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل
حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك
نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة اتحاد المعنى محل وفاق
وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة والمجاز لا يدل على احد
الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليها من امر زائد على الاستعمال المشترك
بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة
في تلك الصورة لا تقتضي كون المنشاء هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب
امرا زائدا كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة كالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل المذكور ولكن قد عرفت
ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد
وان الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه
ان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق
على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون بسبب اخر فان المعين متى كان
مجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما يترتب على نفس سببه الا ترى ما قال الشيخ في العدة في جملة كلام له في بحث
الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة
لان المجاز يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انهما حقيقة او نجد اللفظ يطرد في
كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرناها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد
الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع
ذلك فكيف تدعون انه متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة

الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القوم بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة
مجرد الاستعمال لا يمنع عن دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من
ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يستفاد منه كلام في هذه الصورة بقرينة السؤال الثاني
ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فيما اذا ادعي المعنى الواحد في لا يتعين فيه
احد الامرين الا ببعض الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة او المجاز اما المتحد المعنى فانه يتعين
فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول
وان لم يوجد هناك بعض من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص
ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا على من قال باصالة
الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى
صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة
والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة
على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر منهم اتفاقهم على ترجيح احد الامرين وان
الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك
لم ينقل احد الاصوليين في المسئلة قولا بانتفاء الرجحان نعم يظهر من المص الميل الى التوقف في
هذا وشبهه وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد ايضا بمعنى
ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف
ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني
المتعددة يصح مع ثبوتها بالاستعمال بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع
ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم
ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما اعلم
وح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة
مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان الاشتراك ودليله في هذا الا ان اطلاق
القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده
بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم

من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع قطع النظر في صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث
هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا
يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان
قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور
التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد
المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه
من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال
في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية
المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضا حيث
انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد
من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا بان الاستعمال اعم ليدل
على الحقيقة او ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده
لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه وقد صرح كثير
منهم ومنهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده وهذا كالصريح
في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال
على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول
والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف
ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب الجمهور عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال هو اول ما طالب
به السيد نفسه فيما نقلناه عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال دلوا على ان بنفس الاستعمال
يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما مضى نقله
عنه بعبارته والمحصل مما ذكره هناك ثلثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكما انهم
اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فكذلك اذا استعملوا
اللفظة في المعنيين المختلفين وجوابنا انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا
في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها

في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع

فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة و

انما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان

ارادوا انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير

في الدلالة وان ارادوا انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة

في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة

فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا ما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة

متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت

الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف

الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلت الامر ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي

استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا ما سبق قلنا نعم لكنا وجدنا الناس انما يعرفون

الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا

اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من

دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا

في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا

ترى ان اهل اللغة مثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معان متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها

ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان

تلك المعاني الكثيرة مجازات مبني بنص او امارة اوجبت لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا شرطنا

في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات

على ما صرح به السيد ره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون جهة

الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين

اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في العرف والعادة دليلا على

الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد

ولا يرتفع

ولا يرتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه

على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي

هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين

استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند

الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل

الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاستعمال

فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القراين وكذلك اللفظ المستعمل

في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الراسخ

في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي

يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر

الاستعمال ان ذلك المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما

يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك

ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم با

تحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال

التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا

كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن فيها

البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا

المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد

ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم

في فهم المقصود على ورودها وذلك اما للاجماع او لرسوخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء

الثابت الحادث يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستعمال

اولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن

لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس في الالفاظ

على ما ومنعناها من البناء على الاتحاد فيها الحالة يتبين الخلاف في الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة

ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وبثبوت الاتحاد معه
لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة
ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز ويمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى
انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره سره من ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على الاطلاق
غير مسلم وانت قد عرفت بما فصلناه ان لاصل الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له
اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل
فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف
ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة
فيه معنى واحدا والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت
ولا نزاع فيه وكذا الاول بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف
موضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك
ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف
فيه وفقد الدليل عليه وقوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل
فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل ونقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى
جواز المجاز الذي لا حقيقة له وصرحوا بانه لا امتناع فيه قال الشيخ ره في العدة وليس لهم اي لمن
ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال
الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة و
نصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم
يقع استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة
وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة
فيجعلوا ما ابتدأوا باستعماله فيه يستلزم خلو الوضع من الفائدة قلنا فائدة وضع اللفظ لمعنى استعماله فيه

ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال
لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة
بتحقق الوضع ولو يعتبر فيها حصول الاستعمال كما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى
اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك المعروف بينهم كيف
وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا بمجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم
الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام
الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية
وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على
ثبوت معنى آخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على
تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه قد لا تاثير له
في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يوجب
الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن
بالوضع بواسطة الاستعمال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات
اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا
الوجه والمقصود ههنا اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة
لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال الثالث التقريب انه قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة
في احدهما مجازا في الآخر والثاني باطل لان اهل اللغة اما ان وقفونا على ان اللفظة في احد المعنيين مجاز
ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل
لعل كونهم متجوزين في احدهما يعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء
تجوز اهل اللغة به في الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة
في نحو قوله وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال
ولا حاجة الى نظر واستدلال ثم يجب مثل ذلك ههنا وكيف فقد التجوز في هذا الموضع على
الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى

ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد ولا برهان عليه واستدلال
الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث
لا يمكن انكاره وبهذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد سره يلتزم ذلك
كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه في الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول
بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالضرورة وانما ذكر ما ذكر فيها على سبيل التنبيه
خروج عن الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال
فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه معهود
فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا لا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه
غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره
لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني
لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان
ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل
لعل الوضع الثاني على طريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وحيث في كل شيء
استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين
وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير
اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يحصل ذلك هيهنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف
قرره الفقهاء والاصوليون ولم ينكره احد منهم فكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع
ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك
قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل او
اثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة ايض كا
لمجاز من دون حاجة الى نظر ولا استدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد
فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية

معلومة

معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة وذلك معلوم بالضرورة وايضا لو كانت المسائل
ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ
مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه
قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد فنسبة ثانيا من الدلالة على اتحاد كيفية الاستعمال او اقتضى
الحقيقة في المعلة فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا فقوله فاما المطالبة
لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزم الدلالة عليه
انما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا
متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال
فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة
ولذا طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال
عمله وللخصم ان يمنع ذلك ويجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال الا مع
العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف
كيفية الاستعمال اتريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد
ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة دالة الى اخره قلنا وانا نريد
الثاني قوله فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي [illegible] قلنا القرينة في
محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا
بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المردد بين الحقيقة
والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان
اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا
ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هو قرينة الدلالة
التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا نعلم القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة
للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل
ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انا نقول
الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ لان الثابت ليس الا دلالة مع القرينة فيرجح كون

القرينة قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من عدم بناء
على موضع الخلاف اه فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النص والنص
وان هذه الدعوى من السيد سره خلاف المعروف منه ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول انا انما
نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار
والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في
الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ
وح فلا بد من بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر الاستعمال
على الحقيقة فيهما فتدبر واما على الثاني فيما ذكره من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر
دون اشتراك الافعال والحروف لجلى نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك الافعال
والحروف فقوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد معاني
الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه ههنا دور وظاهر
الظم ان الحروف باسرها حقايق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق
ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع او للتفريق وهكذا ساير الحروف فانها
وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي
وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع
الخلاف بين ائمة اهل اللغة في ثبوت اكثر كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها وقوله وكذا الافعال
فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اهل اللغة ولان المتبادر
منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في ذلك
مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في
احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي
النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلى
عن القراين لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا القرينة وهذا شان الحقيقة

والمجاز

والمجاز وايضا من المناسب للحال صيغة خاصة كالاخيرين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال
مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود
بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التصنيف تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال
عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو ما جنبتي الآن من الزمان مع الآن سواء كان
الآن ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول ان يصلي فيقال زيد يصلي
حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات الكثيرة
المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الا
شتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة الا في البدار وامر ثابت
بالدليل فالظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل
على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال فيه اظهر من ان
يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور
بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومثله ليس الا رجحان الا
شتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف
فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز لثبوت مجازية عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد
واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود
رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوايد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي
يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر وروده فيغلب على ما ليس كذلك مما يكثر مفسدته
ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في
كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المتنازع
فلا يجدي للمظنة كان مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقتضي انتفاء المظنة اذ لا انتفاء للمظنة
مع انتفاء المئنة ولا انتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس
وجدان الفوايد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائها الغلبة يتوجه عليه بعد
تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان

الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان
من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا
يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ اكثرية الفائدة
الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل فالاولى
ان يقال بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان
ذلك هو الاكثر وقوعا ح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع
وقد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها
مشتركة فما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا
الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال به النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل
ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم
مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك او شموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة
الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين
معنيين فما زاد ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي
هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم
الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ وفي الجواب ايضا يمنع كون الالفاظ حقايق في انفسها
فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك
على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ
والمعنى قلنا العلاقة بينهما محققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان
استعمالا للفظ للمدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نم
الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في
الخيال يشتمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان
اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمال اللفظ المسبب في
السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة

تبادر

تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق
هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني ز ي د بواسطة القراين وتبادر الغير وتوقف الفهم
على القرينة من دلايل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى
يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ
الى المعنى بالنظر الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها
وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وتدقيق انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام و
الجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني
فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في
انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع
للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار
سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى
الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى وان المقصود ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم
ما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل
المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة
ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون
اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها الاول ان محل النزاع
في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلاقة اذ لا ريب في ان مع وجود
احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا
ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب
وعدمها وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها داير بين النفي والاثبات
وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب
المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها او الاخير فالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث
موضع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان
هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم

واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى عنها عرفا لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظ الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يق التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه هل هو لنفس اللفظ او الامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا نرى ان كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما نرى في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغة ليس الا الطلب والوجوب في الوضع انما يفهم بواسطة القراين والعادات العامة والخاصة ومن لم يترجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة متراجحة واما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامته هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح يبقى الكلام في صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب بحاله ثم اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة له ايض ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة ومجازا

ولا ريب في ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظ دخول هذه الصورة في محل النزاع ايض فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه من المشكوك فيه وقد يق ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد بمعنى الشك في تحقق الوضع لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى مسابقتهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايض تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين البحث الثاني ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مط والمجاز كك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان الاقوال في المسئلة لا تزيد على قولين الحقيقة مط والتفصيل واما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشارح لكون

الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي
الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا
على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه
ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز على الحقيقة فضلا عن رجحانه على الحقيقة على الاطلاق
بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد
استعمال اللفظ في معنى اه فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال مع الاتحاد كما مر
مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه الوهم المذكور
قوله فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص
او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى
تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون
تجشم نصب قرينة ولا استعانة بكتابة او اشارة او غيرها كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها
على وجه يحصل معه تلك الاغراض والمطالب باطلاقها منفردة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة من الوضع
بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل بقائها على ذلك استصحابا
للامر الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء فلو ان الالفاظ باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها
ابتداء واستدامة انتظم الامر وارتفع الاختلال من البين ولم يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران
اللفظ بين الاحتمالات المفروضة ولا الى تمييز الراجح منها والمرجوح لكن الناس توسعوا في استعمالاتهم
واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها عن جهاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة
اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية رخصة من الواضع لمكان الضيق ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك
الى حدوث معان جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن
في افادة تلك المعاني لليقين او الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد معها المقصود
وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال وربما سقطت القرينة في النقل
بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون للشيء قرينة في زمان دون زمان اخر وفي مكان دون مكان
اخر فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات المتعارضة من

المرجوح ليعرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة الحقيقة
والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد بالحقيقة ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة
بقرينة جعلها مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار بقرينة جعله
مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الموصوف
والتشبيه داخل في الحقيقة على البليغ منه نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف
مقتضى الظ فان ظاهر الحمل كون الموضوع فردا من المحمول وهو ههنا ليس كذلك وليس ذلك من المجاز
ايضا اما اللغوي فظ واما العقلي فلانه على ما نص عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى
ملابس غير ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ وان كان بعض امثلته كذلك فاذن هو واسطة
بين الحقيقة والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة وان معنى قولنا زيد
اسد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به في معناه على ما ذكره العلامة التفتازاني
في شرح التلخيص ومما يدل على فساده انا نعلم بالضرورة قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد
من افراد الاسد مبالغة في دعوى الشجاعة كما في قوله رايت اسدا وانما الفرق بينهما ان يذكر
قوله هذا اخر ما وجدته من هذه النسخة الشريفة المسماة بشرح الوافية ودي في تحقيق المباني
اللغوية شافية ولطلاب الحق والتحقيق كافية ونسأل الله تبارك وتعالى في كل حال
ان يتفضل علينا بمحامد الخصال ويكرمنا بانعام سوابغ النوال ويعصمنا من فلتات
الاقوال ومقلتة الافعال وخطرات الاعمال ويجعل خواتم امورنا في احسن الاحوال
ومآلنا الى خير المآل مسبحين له بالغدو والآصال مخلصين فيه من كل قيل وقال انه
الكريم المتعال والمنان ذو الجلال والجمال والجلالة الجمال ومكرمنا بارسال خير من نطق بالصواب
وافضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب صلى الله عليه وآله الجائين ببراعة العجب العجاب
والنا بغين من ضئضئ السماحة والهضاب والمنقذين للاحباب عن الكآبة واللهاب
مالكي يوم الدين والحساب وعلى اصحابه التابعين له الى يوم الثواب وانا العبد الخاطي و
المذنب العاصي محمد حسين ابن رستم الاسترابادي الناشر وسودته في الحائر الحسيني على مشرفه
وآبائه وابنائه الكرام
صنوف الصلوة والسلم
والتحية والاكرام دائما
بدوام القيام

هر که خواند دعا طمع دارم
زانکه من بنده گنه کارم نمت

بازبینی شد
۱۳۷۱ش